JÜRGEN HABERMAS

DISCURSUL FILOSOFIC AL MODERNITĂȚII

12 PRELEGERI

II 348.626

SUBSTANȚIALL

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 348.626

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

352

Jürgen Habermas

Discursul filosofic al modernității
12 prelegeri

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Jürgen Habermas

Discursul filosofic al modernității

12 prelegeri

213429

în românește de
Gilbert V. Lepădatu (I-IV),
Ionel Zamfir (V-VIII),
Marius Stan (IX-XII)
Studiu introductiv de
Andrei Marga

039351
B.C.U. - IASI

2000
ALF
ALL

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE
Jürgen Habermas
Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985

Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri
Jürgen Habermas
Copyright © 2000, **ALL EDUCATIONAL**

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.
Copyright © 2000 by **ALL EDUCATIONAL.**
All rights reserved.
The distribution of this book outside Romania, without the written permission of **ALL EDUCATIONAL**, is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
HABERMAS, JÜRGEN
Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri / Jürgen Habermas – București: ALL EDUCATIONAL, 2000
p. 368; cm. 21
Index
ISBN 973-684-251-7

Editura **ALL EDUCATIONAL**: București
Bd. Timișoara nr. 58, sector 6
Tel.: 402.26.00
402.26.01
Fax: 402.26.10

Departamentul difuzare Tel.: 402 26 20
Fax: 402 26 30

Comenzi la: comenzi@all.ro
URL: http://www.all.ro
Redactor: **Lepădatu V. Gilbert**
Coperta: **Stelian Stanciu**
Director artistic: **Mircia Dumitrescu**

PRINTED IN ROMANIA

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

13 IUN 2002

O filozofie cuprinzătoare

Andrei Marga

Dacă Karl Otto Apel a dus cercetarea condiționării cvasitranscendentale a cunoașterii științifice până la nivelul unor indicii antropologice, *Jürgen Habermas* (n. 1929) avea să facă un pas înainte cercetând condiționarea până la nivelul unor indicii sociologice. Într-o suită impresionantă de scrieri – *Teorie și praxis* (1964), *Cunoaștere și interes* (1968), *Asupra logicii științelor sociale* (1969), *Cultură și critică* (1970), *Probleme de legitimare în capitalismul târziu* (1973), *Ce este pragmatica universală?* (1976), *Teoria acțiunii comunicative* (1982), *Discursul filosofic al modernității* (1985), *Gândirea postmetafizică* (1986), *Facticitate și validitate* (1993) etc. – el a abordat fenomenul separării dintre cadrul instituțional în care se iau deciziile relevante pentru mersul societății și voința exprimată democratic a cetățenilor și a edificat, având acest punct de plecare, o viziune cuprinzătoare în filozofie, precum și în diferite științe sociale.

Termenul ce subsumează această viziune este **„teoria societății în intenție practică"**. Este o teorie ce pleacă de la premisa de ordin general după care interacțiunile moral-practice, în mediul cărora oamenii trăiesc și acționează, rămân mediul principal al împlinirii existenței umane, încât praxisul emancipativ trebuie extins asupra lor. Potrivit teoriei, de altfel, mediul interacțiunilor moral-practice reprezintă singurul mediu în care se poate atinge propriu-zis ceea ce se numește „umanizarea". Ea, teoria, reacționează, pe acest plan, la două tendințe generale, teoretice și practic-politice din deceniile șapte și opt – una ducând la reducerea problemelor moral-practice la probleme tehnice ale administrării unor lucruri, alta ducând la abordarea problemelor moral-practice cu mijloacele unei tradiții ce nu a fost adecvată la condițiile de viață din complexa societate de astăzi. Teoria societății în intenție practică este menită să formeze cadrul general al cunoașterii și acțiunii umane într-o epocă „postmetafizică", realizând un *tertium datur* între generalizările ontologiei, care sunt prea tari", și generalizările antropologiei, care sunt „prea slabe". Ea corespunde momentului în care, potrivit lui Habermas, filosofia face obiect inclusiv din demersurile filosofice de odinioară și se transformă în **„metafilosofie"**, iar tema principală de reflecție se schimbă de la descifrarea esențelor realității la stabilirea condițiilor formale ale **raționalității** cunoașterii și acțiunii.

Teoria lui Habermas cuprinde în momentul de față un ansamblu de teorii și analize referitoare la diferite domenii de probleme: o teorie a capitalismului târziu **(Spätkapitalismus)**, o teorie a științei, o metodologie generală a științelor sociale, o teorie a comunicării în societate, o reconstrucţie critică a antropologiei, o analiză a configuraţiei politice din societăţile avansate, o filozofie a dreptului etc. Dacă la început analizele filosofice fac corp comun cu analize aplicate (îndeosebi sociologice), treptat ele câştigă un contur distinct, rămânând totuşi „analize materiale". În deceniile recente, Habermas tinde să expliciteze, la nivelul unui „discurs filosofic" de cea mai mare anvergură, opţiunile şi implicaţiile filosofice ale conceptualizărilor sale din diferite domenii.

Habermas s-a profilat pregnant înainte de toate în **filosofia socială** prin critica adâncită a conversiunii vieţii politice de la forma cooperativă a dezbaterii între persoane la tratarea acestora ca obiecte de manipulat, de la „democraţia liberală" la „democraţia plebiscitar-autoritară", din perspectiva unei „democraţii sociale", în care deciziile relevante pentru viaţa socială sunt derivate din consensul liber exprimat al cetăţenilor care discută. El a preluat distincţia dintre „tehnică" şi „practică" şi a căutat să tragă consecinţe pe planul metodologiei generale a ştiinţelor sociale şi al teoriei. Aplicând distincţia, Habermas a supus mai întâi criticii „filosofia socială" a epocii moderne, ilustrată de un Hobbes, ce concepe politica drept ştiinţă, asemenea ştiinţelor naturii de factură experimentală, căreia i-a contrapus „învăţătura clasică privind politica", ilustrată de Aristotel, ce consideră politica drept o prelungire a eticii. În timp ce „învăţătura clasică" procedează în mod „pedagogic", raportându-se la cerinţele „practice", „filosofia socială" procedează „tehnic", în felul care se procedează cu obiectele pentru a le manipula. Ea reduce reproducerea socio-umană a vieţii la rezolvarea de probleme tehnice ale producerii unor obiecte.

Habermas opune „filosofiei sociale" o concepţie ce consideră **„problemele practice"** drept o categorie aparte de probleme ce nu se reduc la **„problemele tehnice"**. Aici „retranspunerea teoriei în praxis stă, spre deosebire de simpla aplicare tehnică a rezultatelor ştiinţifice, în faţa sarcinii de a pătrunde în conştiinţa şi simţirea cetăţenilor dispuşi la acţiune". „Problemele tehnice" se pun în privinţa organizării raţionale în raport cu un scop şi a alegerii raţionale între mijloace alternative pentru scopuri deja date, se dezleagă prin **„acţiunea instrumentală"**, ce urmăreşte extinderea stăpânirii asupra naturii identificând şi punând în valoare cauzele eficiente, şi se obiectivează în „forţele de producţie". „Acţiunea instrumentală" împreună cu **„acţiunea strategică"**, ce constă în alegerea raţională a mijloacelor în funcţie de date empirice şi de un sistem de valori, formează **„acţiunea raţională în raport cu un scop"** sau, pe scurt, „munca". Dimpotrivă, „problemele practice" se pun în privinţa admiterii sau respingerii de norme de acţiune, se dezleagă prin **„acţiune comunicativă"** (sau **„interacţiunea mijlocită simbolic"**) şi se obiectivează în „cadrul instituţional".

Teoria lui Habermas este axată pe susţinerea după care **raţionalizarea socială** trebuie să plece de la premisa opusă interpretării tehnocratice, ce suprapune raţionalizarea socială cu „acţiunile instrumentale", după care procesul dezvoltării forţelor de producţie poate fi un potenţial de eliberare atunci şi numai atunci când el nu înlocuieşte raţionalizarea pe planul cadrului instituţional, care se poate înfăptui numai în mediul interacţiunilor mijlocite de limbă, adică prin înlăturarea limitării comunicării. Habermas a întărit distincţia dintre „dispoziţia asupra proceselor naturale" şi „dispoziţia asupra proceselor naturii" şi a redat vigoarea ideii lui Vico, conform căreia „adevărurile bogate în urmări practice necesită consensul atins în mod înţelept", în cadrul „convorbirii".

Sprijinindu-se pe distincţiile amintite, Habermas a căutat să elucideze relaţia dintre activitatea de stat şi „opinia publică" în societatea occidentală avansată. Conform analizei sale, „modelul european" al opiniei publice, articulat în scrierile liberalismului clasic, este luat, şi astăzi, ca „bază normativă" a funcţionării publice, dar premizele sociale au fost, între timp, schimbate, încât funcţia sa este „pur ornamentală". Procesele politice relevante se desfăşoară acum între administraţiile private, uniuni, partide şi administraţia publică. Publicul ca atare este sporadic inclus în cercul puterii şi numai pentru a confirma soluţiile. Pe de altă parte, în măsura în care s-a atins osmoza între ştiinţă, tehnică, industrie şi administraţie, relaţia dintre teorie şi praxis se reduce la aplicarea în scopuri tehnice a „problemelor practice", inevitabile de altfel, la „problemele tehnice", ceea ce antrenează paradoxul specific că, „în măsura în care creşterea şi transformarea societăţii sunt determinate de raţionalitatea externă a proceselor de cercetare, în aceeaşi măsură este mai puţin dependentă civilizaţia scientizată de ştiinţa şi conştiinţa cetăţenilor". În urma intervenţiei statului în economie şi a transformării ştiinţei în forţă nemijlocită de producţie, se creează o situaţie în care soluţionarea „problemelor practice" nu mai este supusă **„discuţiei teoretice"**. Legitimarea, ce rămâne totuşi, potrivit liberalismului clasic, necesară, nu se mai poate atinge pe baza schimbului de echivalente în cadrul pieţei, încât se caută obţinerea ei pe calea performanţelor tehnico-ştiinţifice, care sunt considerate drept purtătoare ale unei creşteri neîntrerupte, ce ar putea lichida nu numai „foamea şi truda", ci şi asimetriile sociale.

Odată cu intervenţia statului în economie, crizele societăţii moderne îşi pierd însă caracterul „natural" de odinioară şi tind să se deplaseze dinspre subsistemul economic şi administrativ spre subsistemul legitimator şi socio-cultural, care sunt solicitate să procure motivaţii pentru politica ce se duce în fapt. În orice situaţie, este inevitabilă „împuţinarea generării de sens". Sunt, desigur, încercări de a o compensa stimulând consumul, dar acestea antrenează punerea în discuţie a „modelelor de distribuţie" şi, odată cu ele, a „normelor sociale", care sunt solicitate cu cerinţele de legitimare. Habermas vede în **legitimare** cea mai acută problemă cu care se confruntă societatea liberală de azi.

Habermas consideră că există o continuitate, fie ea şi ascunsă, între schimbarea caracterului politicii de stat, care nu mai este preocupată de atingerea de obiective moral-practice, ci de rezolvarea „problemelor tehnice" (spre a preveni disfuncţionalitatea sistemului), tendinţa de reducere a „acţiunii comunicative" la „acţiunea raţională în raport cu un scop", pe de o parte, şi reducerea cunoaşterii la

B.C.U. M. EMINESCU IAŞI

ştiinţele analitico-experimentale, în condiţiile dizolvării reflexivităţii, în cadrul filosofiei analitice, pe de altă parte. După ce a configurat o alternativă pe planul **conceperii politicii**, apelând la ideea „convorbirii" sau a „comunicării nelimitată de structuri", el a căutat să elaboreze o alternativă pe planul **conceperii ştiinţei. Teoria ştiinţei** pe care el a edificat-o urmăreşte să recupereze reflexivitatea şi se concentrează asupra „aspectului epistemologic al legăturii dintre cunoaştere şi interes" într-un demers amplu pentru punerea în relief, în opoziţie cu orice obiectivism filosofic, a condiţionării ştiinţei la nivelul acţiunilor presupuse de reproducerea social-umană. Ea se opreşte asupra unor **„interese conducătoare de cunoaştere"** ce formează „cadrul cvasitranscendental" al oricărei cunoaşteri şi prejudiciază „constituirea domeniilor obiect ale ştiinţei", răsfrângându-se, totodată, în alegerea conceptelor fundamentale ale unei ştiinţe, construcţia logică a teoriilor, relaţia teoriei cu domeniul obiect, criteriile de examinare a teoriilor etc. „Interesele de cunoaştere nu au temei psihologic, biologic sau ideologic, ci un temei în imperativele formei de viaţă socio-culturale legate de muncă şi limbă". Ele nu sunt „motorul" cunoaşterii, ci doar factorul de determinare a „aspectului sub care poate fi făcută experienţa" sau condiţiile necesare ale posibilităţii experienţei care poate ridica pretenţii de obiectivitate".

Teoria ştiinţei lui Habermas a pus în legătură sensul cunoştinţelor cu „interesele de cunoaştere" ce se constituie în condiţiile reproducerii socio-umane a vieţii. Ea leagă aceste condiţii, acţiunile necesare, indispensabile reproducerii culturale a speciei umane, condiţiile obiectivării experienţei posibile, metodologia generală a ştiinţelor, sensul aplicării cunoştinţelor obţinute. **„Ştiinţele analitico-experimentale"** abordează realitatea din punctul de vedere al „disponibilităţii tehnice posibile" şi sunt subordonate unui **„interes tehnic". „Ştiinţele istorico-hermeneutice"** cuprind interpretările realităţii din punct de vedere al unei „înţelegeri orientatoare de acţiune" şi sunt subordonate unui **„interes practic"**. Ambele interese sunt fundamentate de un interes mai adânc, la nivelul căruia se înrădăcinează raţiunea, un **„interes de emancipare"**, ce comandă demersurile unei **„ştiinţe critice"**.

Analizele metodologice ale lui Habermas sunt concentrate asupra „aspectului metodologic al unei teorii a societăţii care trebuie să poate prelua rolul de critică" şi ţintuiesc la includerea reflexivităţii în metodologia generală a ştiinţelor sociale. Ele consideră că nici metodologia generală pusă la punct în cadrele filosofiei analitice, care nu ia în seamă structurarea comunicativă a fenomenelor sociale, nici cea inspirată de hermeneutică, care diminuează importanţa metodologiei empiric-analitice, nu fac faţă complexităţii fenomenelor sociale în general şi, în particular, situaţiei de astăzi când acţiunile instrumentale ajung să străpungă pe nesimţite „lumea trăită a vieţii sociale". Astăzi nu mai este acoperită, arată Habermas, alegerea exclusivistă între una din cele două metodologii generale concurente în ştiinţele sociale – metodologia empiric-analitică şi metodologia hermeneutică – ci cuplarea lor.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

Aceasta înseamnă elaborarea unei **metodologii generale** care recunoaște explicația cauzală, deductiv-metodologică ca formă de bază a explicației științifice, dar care conștientizează condițiile posibilității acestei explicații și o integrează în „conștiința de sine" a subiectului cercetării. Ea admite, alături de „observație, un acces comprehensiv la date" – nu în forma „comprehensiunii psihologice a motivației", cât în cea a unei „**comprehensiuni explanatoare a sensului**".

Adesea Habermas este inclus, fără amendări, printre exponenții „**teoriei critice**". Fără îndoială, el a preluat programul acesteia, dar nu este mai puțin adevărat că, în comparație cu Horkheimer și Adorno, el a reelaborat „teoria critică", începând cu „baza normativă". Se știe, forma finală a „teoriei critice", pe care o exprimă concludent *Dialectica iluminismului* (1946), se configurează în jurul tezei după care iluminismul are, în pofida sensului declarat al atingerii libertății și fericirii, drept consecință finală și fatală sporirea coerciției și dependenței oamenilor, teză care a dus la izolarea de mișcările social-politice și de știință. Habermas înlătură dubla izolarea a „teoriei critice" desfășurând „pe de o parte, o luptă pentru sufletul critic al științei, pe de altă parte o luptă pentru sufletul științific al criticii", reunite într-o critică radicală a oricărei metafizici ce vrea să substituie științele și a oricărui scientism, care scoate din discuție geneza și aplicarea științei. Cele două critici sunt asumate cu mijloacele unei **teorii a comunicării sociale**. Habermas consideră cadrul comunicării verbalizate în limbajul curent o bază normativă mai fecundă decât modelul freudo-marxist al personalității, folosit de Adorno. El interpretează „concilierea", în care Adorno vedea pivotul „gândirii critice", ca „structură a conviețuirii în **comunicarea lipsită de coerciții**" și făptuiește, plecând de aici, ceea ce pe drept s-a numit „cotitura lingvistică a teoriei critice", care a dus la crearea unei alte teorii critice, sub multe aspecte diferite de precedenta, în orice caz inconfundabilă cu ea.

Diversele teorii ale lui Habermas au în comun premisa după care caracteristica cea mai profundă a treptei socio-culturale de reproducere a vieții o reprezintă prelucrarea cu sens a realității. Sensul intervine așadar ca o categorie centrală a sistemului științelor sociale, în general în sistemul cunoașterii și acțiunii. În sistemul social, sensul se articulează în mediul **comunicării verbalizate (al limbii)**, încât luarea sub control sau, altfel formulat: imprimarea unui sens controlat în reproducerea socio-umană a vieții în sistemele sociale de complexitate înaltă de astăzi nu se poate asigura decât printr-o „comunicare nedistorsionată". Termenul desemnează comunicarea în care expresia lingvistică, acțiunea și gesturile concordă, toți participanții la comunicare recunosc regulile interacțiunii lor, limba este recunoscută ca mediu al rezolvării problemelor și se conștientizează deosebirea dintre aplicarea categoriilor la obiecte și aplicarea lor la lumea subiecților, iar cei ce comunică se recunosc reciproc.

Una din cele mai originale părți ale conceptualizării lui Habermas a fost consacrată **teoriei generale a comunicării în viața socială** sau „**pragmaticii**

universale". Spre deosebire de teoria comunicării inspirată de cibernetică sau de cea care stă sub semnul semioticii, care interpretează comunicarea după modelul transmiterii de ştiri, „pragmatica universală" priveşte comunicarea cu transmitere de conţinuturi propoziţionale condiţionată social: comunicarea de conţinuturi propoziţionale nu este posibilă decât concomitent cu metacomunicarea la nivelul relaţiilor interpersonale. În ea se exprimă „asocierea specific umană a capacităţilor cognitive şi a motivelor de acţiune cu intersubiectivitatea creată de limbă". Consecinţa majoră este un nou concept al „înţelegerii", care nu mai este redusă la preluarea exactă a conotaţiei expresiei, ci se extinde şi cuprinde acordul celor ce comunică asupra normei interacţiunii lor. „**Înţelegerea**" se produce atunci când „între membrii unei comunităţi lingvistice se realizează un acord în privinţa justeţei unei exprimări relativ la un fundament normativ recunoscut în comun".

Habermas a precizat noul concept al „înţelegerii" fructificând în cadrul filosofiei sale sociale teoria „actelor de vorbire" pusă la punct de Austin şi Searle. El consideră „**actele de vorbire**" drept unităţi elementare ale comunicării, care angajează o parte de conţinut propoziţional şi o interacţiune. „În orice act de vorbire este vorba de o exprimare ce este făcută într-o situaţie determinată atât de condiţiile marginale contingente cât şi de structura personalităţii şi de contextul rolurilor vorbitor/ascultător" Ca urmare, pentru atingerea „înţelegerii" nu este de ajuns „**competenţa lingvistică**". Mai este nevoie de „competenţa comunicativă", ce presupune angajarea în interacţiune. Habermas merge mai departe pe linia precizării noului concept al înţelegerii observând că în orice „act de vorbire" vorbitorul ridică implicit patru „pretenţii de validitate": „inteligibilitatea propoziţiei", „adevărul enunţului", „veracitatea vorbitorului" şi „justeţea normei interacţiunii" celor ce comunică. Dintre aceste pretenţii, „inteligibilitatea" şi „veracitatea" sunt nediscursive, celelalte două, „adevărul" şi „justeţea", sunt discursive, ceea ce înseamnă solubilitate argumentativă. Atunci când pretenţiile de validitate sunt admise tacit şi se schimbă informaţii, avem forma obişnuită a comunicării, pe care Habermas o numeşte „**acţiunea comunicativă**". Când însă pretenţiile de validitate sunt tematizate, iar schimbul de informaţii este suspendat până la soluţionarea lor, se trece la forma superioară a comunicării, care este „**discursul**". Habermas a căutat să determine condiţiile „înţelegerii discursive". El le-a identificat în cele din urmă cu condiţiile „**situaţiei de vorbire ideală**", caracterizată de absenţa coerciţiilor exterioare în soluţionarea „pretenţiilor de validitate", în afara „coerciţiei propriu-zis fără coerciţie a celui mai bun argument". Teoreticianul susţine că „structura comunicării nu produce vreo coerciţie atunci şi numai atunci când pentru toţi participanţii posibili este dată o diviziune simetrică a şanselor de a alege şi exercita acte de vorbire. Atunci când există, aşadar, nu numai posibilitatea principială de schimbare a rolurilor în dialog, ci şi o egalitate efectivă a şanselor la asumarea de roluri în dialog, inclusiv deci la alegerea şi performanţa actelor de vorbire".

Habermas a propus „reconstrucţia" antropologiei prin încorporarea comunicării („acţiunii comunicative") ca mediu distinct al vieţii sociale şi considerarea sistemelor sociale și ca rețele comunicative. Argumentul său de ordin general se referă la împrejurarea că problemele ce se rezolvă în sistemele sociale sunt mediate de forme faptice ale comunicării. „Reconstrucția" sa începe cu abordarea conceptelor antropologice fundamentale. Invocând rezultatele antropologiei recente, Habermas propune lărgirea listei acestor concepte încât să se poată distinge nu numai între oameni și primate, ci și între oameni și hominide. Munca permite prima distincție, dar abia munca împreună cu comunicarea verbalizată (limba) asigură cea de-a doua distincție. Munca rămâne, desigur, conceptul decisiv, întrucât premerge dezvoltării limbii, dar „forma specific umană de reproducere a vieții nu se poate caracteriza suficient decât cu ajutorul muncii și limbii, căci înfăptuirile pe baza limbii nu pot fi derivate direct din procesul muncii".

Lărgirea listei conceptelor antropologice este secondată de schimbări în optica sociologică. Cea mai importantă se referă la relația dintre ceea ce în secolul trecut s-au desemnat drept „forțele de producție" și „relațiile de producție" și, mai departe, dintre acestea din urmă și „suprastructură". Habermas arată că ideea după care „relațiile de producție" ar fi doar un instrument al „forțelor de producție" nu se verifică empiric. Mai curând se dovedește că dinamica „forțelor de producție" nu este singurul factor de care depinde dezvoltarea relațiilor de producție. Ea depinde și de sistemul instituțional în care relații s-au cristalizat la un moment dat. La rândul ei, legătura dintre „relațiile de producție" și „suprastructură" nu este unidirecționată, căci relațiile se folosesc de instituții diferite, iar la un moment dat ajung să depindă de cadrul instituțional. Dincolo însă de asemenea variații, se poate observa că „relațiile de producție" cristalizează un „nucleu instituțional", ce stabilește o formă determinată a „integrării sociale". Când ea este periclitată, se pune în pericol identitatea societății. Este de observat, însă, arată Habermas, că schimbarea formei de „integrare socială" nu este doar un răspuns la imperativele dezvoltării „forțelor de producție". Căci „specia învață nu numai în dimensionarea cunoașterii valorificabilă tehnic, hotărâtoare pentru dezvoltarea forțelor de producție, ci, de asemenea, în dimensiunea cunoașterii moral-practice, hotărâtoare pentru structurile interacțiunii". Habermas atribuie „nucleului instituțional" rolul decisiv în dinamica socială. Desigur, și acest nucleu este pus în mișcare, la rândul său. Conflictele sociale și confruntările politice sunt factorii săi motor nemijlociți. În dinamica socială acest nucleu preia rolul conducător – un rol conducător de evoluție socială, și nu un rol hotărâtor al acesteia, ce revine „modului de producție".

Se poate observa, chiar și urmărind aceste două ilustrări ale „reconstrucției" întreprinsă de Habermas, că direcția ei generală este reevaluarea ponderii structurii instituționale în dinamica socială. Teza sa fundamentală are aici această formulare: „structurile de raționalitate care își găsesc expresia în tabloul lumii, reprezentări morale de identitate, care devin practic eficiente prin mișcări sociale și se concretizează în cele din urmă în sisteme de instituții, câștigă o poziție teoretic-strategică". Cu toate că rămân fenomene de suprastructură, trebuie admis, subliniază

Habermas, că ele joacă un rol mai proeminent în dinamica socială decât a recunoscut interpretarea economistă a societății, un rol conducător de evoluție socială.

În diversele domenii teoretice în care și-a desfășurat demersurile, Habermas a promovat o intuiție la care a ajuns devreme, în urma unei lecturi, instruită de filosofia analitică, a scrierilor lui Humboldt dedicate limbajului: aceea că în comunicarea verbalizată, odată cu prima propoziție exprimată, este angajat implicit *telos*-ul „înțelegerii" (Verständigung), reciproce, care poate forma un criteriu de raționalitate. Punând în lucru mijloacele oferite de actualul stadiu al pragmaticii – dar și lărgind orizontul acesteia –, el a procedat la reconstruirea conceptului de raționalitate și la precizarea unei **„raționalități comunicative"**. Pentru a evita, însă, aporiile unui „fundamentalism al limbii" Habermas a legat cercetarea „raționalității comunicative" cu o teorie a societății care a căutat să tragă foloase din conceptualizarea antropologică. *Teoria acțiunii comunicative* se desfășoară la aceste două niveluri generale, pe care teoreticianul caută să le pună în legătură organică.

Rezultatele amplei investigații din *Teoria acțiunii comunicative* sunt de cel puțin patru ordine. Mai întâi, circumscrierea „schimbării de paradigmă" în științele sociale, de la paradigma „acțiunii raționale în raport cu un scop" la paradigma „acțiunii comunicative". Sistemul social este reconstruit acum pe plan teoretic luând „acțiunea comunicativă" drept acțiune fundamentală. În acest cadru, din perspectiva „raționalității comunicative", Habermas a dat o replică relativismului ce și-a făcut loc în științele sociale în ultimele decenii, pe baza „jocurilor de vorbire" a lui Wittgenstein, dislocând teza după care fiecare cultură ar fi o formă de viață, o totalitate închisă în sine. În al doilea rând, rezultatele cercetării semnificației, sintaxei, sensului, universaliilor pragmatice etc., (cercetare care a tins adesea să devină un fel de scop în sine), au fost puse în legătură cu interogații inspirate de marea tradiție a filosofiei sociale. Ca rezultat, fiecare din cei doi termeni, cercetarea limbii și filosofia socială a devenit fructuos pentru celălalt. În al treilea rând, a fost formulată o concepție asupra raționalizării sociale axată pe disocierea a două planuri – raționalizarea „acțiunii raționale în raport cu un scop" și raționalizarea „acțiunii comunicative" – și pe atribuirea unui primat raționalizării pe al doilea plan. În sfârșit, *Teoria acțiunii comunicative* a pus în legătură organică abordarea acționalistă a vieții sociale în interiorul unei abordări ce dă seama atât de emergența social-umană a sistemului social, cât și de obiectivitatea relațiilor sale.

Habermas a aplicat „paradigma comunicativă" spre a edifica un răspuns la o problemă de și mai largi implicații filosofice – atitudinea față de evoluția lumii moderne, în *Discursul filosofic al modernității.* El urmărește să recupereze conștiința intimei legături dintre modernitate și raționalitate și să slăbească proiectul **„gândirii postmoderne"** ce țintește spre o modernitate lipsită de raționalizare, ruptă așadar de idealurile „modernului cultural", pe care îl decretează de la început a fi „obsolet", în contratimp cu creșterea complexității vieții în societățile industriale avansate. Ținta directă a criticii sale sunt ambele variante ale „gândirii postmoderne": atât cea „neoconservatoare", ilustrată de un Gehlen, ce scoate din discuţie cerinţa raţionalizării interacţiunilor sociale, după ce postulează inevitabilitatea unei „cristalizări culturale" în structuri de înaltă complexitate, ce ar împiedica formarea unei conştiinţe unitare pe plan cultural, cât şi cea „anarhistă", ilustrată de un Heidegger, ce presupune perpetuu prezenţa tacită a unei „voinţe de putere" în chiar ideea modernă a raţiunii. Argumentul general al lui Habermas este că „gândirea postmodernă" se mişcă, fie şi involuntar, înăuntrul paradigmei gândirii moderne, adică al „paradigmei filosofiei conştiinţei", şi nu poate evita aporiile acesteia. Ceva este, admite Habermas, „epuizat" în „discursul modern", dar ceea ce este epuizat nu este altceva decât „paradigma filosofiei conştiinţei". Nu este epuizat „**proiectul modern**" de înfăptuire a unei societăţi luminate a fiinţelor raţionale. Vechea paradigmă se cere acum părăsită în favoarea „paradigmei înţelegerii subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune", în care „fundamentală este atitudinea performativă a participanţilor la interacţiune, care îşi coordonează planurile de acţiune înţelegându-se unul pe altul asupra a ceva în lume". În noua paradigmă, ideea modernă a acţiunii, care a stârnit entuziasmul lui Kant şi Condorcet, îşi găseşte continuare, fără „enfaza" cu care o înzestrase Hegel şi fără „purismul" ce i-l atribuise un spirit ce reduce toate problemele social-morale la probleme tehnice.

O preocupare ce străbate mai toate demersurile lui Habermas este de a conjuga cât mai strâns perspective de analiză rămase adesea diferite, dacă nu chiar divergente: în esenţă, „**paradigma comunicativităţii nedistorsionate**" şi „paradigma producţiei". El vorbeşte uneori de „trecerea de la paradigma producţiei la paradigma comunicării". Atât în *Discursul filosofic al modernităţii* cât şi în *Noua netransparenţă* (1985), el precizează: „schimbarea de paradigmă de la acţiunea raţională în raport cu un scop la acţiunea comunicativă nu înseamnă că eu ar trebui să abandonez luarea în considerare a lumii vieţii (Lebenswelt) ca punct de sprijin privilegiat al analizei." Acest „punct de sprijin privilegiat al analizei" rămâne neatins prin promovarea „paradigmei comunicative".

Habermas opune ideii trecerii la „postmodern" teza „**despărţirii de modern**" în forma unei „democraţii radicale" şi a iluminismului. El observă că un şir de fenomene cu deosebită pondere în deceniile opt şi nouă – înarmărilor, proliferarea necontrolată a armelor nucleare, pauperizarea structurală a ţărilor în curs de dezvoltare, şomajul, creşterea dezechilibrelor sociale, efecte ecologice negative ale marilor tehnologii – au pus în pericol viaţa în general şi au făcut ca viitorul să fie ocupat mai mult cu determinări negative. Pare să se producă „epuizarea" energiilor depăşirii datului spre ceea ce nu este încă dat, a „energiilor utopice". Situaţia pare să fie cea a unei noi „**netransparenţe**" sociale, care se înrădăcinează, obiectiv în criza în care a intrat „statul social" şi, odată cu el, un ideal social călcat exclusiv pe valorile „bani" şi „putere". Acest stat, ca şi idealul sub semnul căruia stă, au intrat într-o criză. Energiile utopice ce s-au legat de el au fost, între timp, epuizate. În această situație soluția lui Habermas este departe de scepticism. Ea pleacă de la premisa, tipică unei semnificative linii raționaliste și umaniste din filosofia de astăzi, conform căreia în filosofia socială trebuie trecut la o nouă treaptă a reflexivității prin exploatarea potențialului de integrare socială a valorii „solidaritate". Habermas remarca pe drept că „netransparența" raporturilor sociale, ce se poate instaura la un moment dat în evoluția unei societăți, este în funcție și de disponibilitatea la acțiune a subiecților umani.

Opera lui Habermas s-a extins continuu și a înscris în constelația ideilor noi ale timpului nostru una din concepțiile articulare de cea mai mare anvergură. Pe bună dreptate, filosoful universității din Frankfurt am Main a fost alăturat lui Hegel sau a fost plasat în familia gânditorilor care sunt referințe fundamentale ale secolului actual, precum Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Dewey și alții. Această operă este în plin suiș, încât ea își adaugă, practic în fiecare an, noi piese esențiale. Nu se poate pune chestiunea unei rezumări a gândirii prodigioase, cuprinzătoare, interogative și natural dialogale, care o generează. Ceea ce am încercat să facem în această prefață la noua traducerea românească din volumele lui Habermas a fost să captăm ductusul originar al interogațiilor și soluțiilor marelui gânditor al timpului nostru, care odată reținut, permite înțelegerea filosofiei și a argumentației ei.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pentru *Rebekka*,
cea care m-a apropiat de neostructuralism

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuvânt înainte

„Modernitatea – un proiect neterminat" era titlul unei cuvântări pe care am rostit-o în septembrie 1980 cu ocazia primirii premiului Adorno.[1] Această temă controversată şi complexă m-a preocupat de atunci în mod constant. În decursul receptării neostructuralismului francez, aspectele sale filosofice au fost aduse mai puternic în conştiinţa publică – precum termenul „postmodern" în urma unei publicaţii a lui F. Lyotard.[2] Provocarea lansată de critica neostructuralistă a raţiunii constituie, de aceea, perspectiva din care încerc să reconstruiesc pas cu pas discursul filosofic al modernităţii. În acest discurs, modernitatea, de la sfârşitul secolului 18 încoace, a fost ridicată la rangul de temă *filosofică*. Discursul filosofic al modernităţii se atinge şi se întretaie adesea cu cel estetic. Am fost nevoit, totuşi, să restrâng tema; conferinţele nu tratează despre modernismul în artă şi literatură[3].

După întoarcerea mea la Universitatea din Frankfurt, am ţinut conferinţe despre acest subiect în semestrul de vară al anului 1983 şi în cel de iarnă din 1983/1984. Inserate ulterior şi, în acest sens, fictive sunt a cincea conferinţă, care conţine[4] un text deja publicat, precum şi ultima, elaborată abia în aceste zile. Am susţinut primele patru prelegeri în martie 1983 mai întâi la Collège de France în Paris. Cu alte părţi m-am confruntat în septembrie 1984 la Cornell University, Ithaca N.Y., în cadrul conferinţelor Messenger. Tezele cele mai importante au fost tratate şi în seminariile de la Boston College. Din aceste discuţii aprinse, pe care le-am putut purta în toate aceste ocazii cu colegi şi studenţi, am primit mai multe impulsuri decât au putut fi reţinute retrospectiv în notele de subsol.

Într-un volum al ediţiei suhrkamp[5], apărut în acelaşi timp, sunt cuprinse completări cu accent politic la discursul filosofic al modernităţii.

Frankfurt pe Main, decembrie 1984
J.H.

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[1] J. Habermas, *Kleine politische Schriften* I-IV, Ffm., 1981, 444-446.

[2] J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979 (germană: Wien 1982). Cf. A.Honneth, „Der Affekte gegen das Allgemeine", în Merkur H. 430, decembrie 1984, 893 sqq., „Habermas and Lyotard on Postmodernity", în Praxis International, vol. 4, nr. 1, 1984, 32 sqq., precum şi răspunsul meu: J. Habermas, *Question and Counterquestions* în Praxis International, vol. 4, nr. 3, 1984.

[3] vezi P. Bürger, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Ffm, 1983; H. R. Jauß, „Der literarische Prozeß des modernismus von Rousseau bis Adorno" în L. v. Friedebrug, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz* 1983, Ffm, 1983, 95 sqq., A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Ffm, 1985.

[4] conţinut în K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Ffm, 1982, 415-430.

[5] J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Ffm, 1985.

Cuvânt înainte

„Modernitatea – un proiect neterminat" era titlul unei cuvântări pe care am ținut-o în septembrie 1980 cu ocazia primirii premiului Adorno.[1] Această temă controversată și complexă m-a preocupat de atunci în mod constant. În decursul receptării neostructuralismului francez, aspectele sale filosofice au fost aduse mai puternic în conștiința publică – precum termenul „postmodern" în urma unei publicații a lui F. Lyotard.[2] Provocarea lansată de critica neostructuralistă a rațiunii constituie, de aceea, perspectiva din care încerc să reconstruiesc pas cu pas discursul filosofic al modernității. În acest discurs, modernitatea, de la sfârșitul secolului 18 încoace, a fost ridicată la rangul de temă *filosofică*. Discursul filosofic al modernității se atinge și se întrepătrunde adesea cu cel estetic. Am fost nevoit, totuși, să restrâng tema; conferințele nu tratează despre modernismul în artă și literatură.[3]

După întoarcerea mea la Universitatea din Frankfurt, am ținut conferințe despre acest subiect în semestrul de vară al anului 1983 și în cel de iarnă din 1983/1984. Inserate ulterior și, în acest sens, fictive sunt a cincea conferință, care conține[4] un text deja publicat, precum și ultima, elaborată abia în aceste zile. Am susținut primele patru prelegeri în martie 1983 mai întâi la Collège de France în Paris. Cu alte părți m-am confruntat în septembrie 1984 la Cornell University, Ithaca N.Y., în cadrul conferințelor Messenger. Textele cele mai importante au fost tratate și în seminariile de la Boston College. Din aceste discuții repetate, pe care le-am putut purta în toate aceste ocazii cu colegi și studenți, am primit mai multe impulsuri decât au putut fi reținute respectiv în notele de subsol.

Într-un volum al ediției suhrkamp[5], apărut în același timp, sunt cuprinse completări cu accent politic la discursul filosofic al modernității.

Frankfurt pe Main, decembrie 1984
J.H.

---

[1] J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Ffm., 1981, 444 sqq.

[2] J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979 (germană: Wien 1982). Cf. A. Honneth, „Der Affekt gegen das Allgemeine", în Merkur H. 430, decembrie 1984, 893 sqq., „Habermas and Lyotard on Postmodernity", în Praxis International, vol. 4, nr. 1, 1984, 32 sqq., precum și răspunsul meu: J. Habermas, *Questions and Counterquestions* în Praxis International, vol. 4, nr. 1, 1984.

[3] vezi P. Bürger, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Ffm. 1983; și în spec. „Der literarische Prozeß des modernismus von Rousseau bis Adorno" în L. v. Friedeburg, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz 1983*, Ffm. 1983, 95 sqq. A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Ffm. 1985.

[4] conținut în K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Ffm. 1983, 415-430.

[5] J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Ffm. 1985.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. Conştiinţa timpului proprie modernităţii şi nevoia acesteia de autoasigurare

I

În celebra observaţie preliminară la colecţia sa de eseuri de sociologia religiei, Max Weber dezvoltă acea „problemă de istorie universală”, căreia el i-a consacrat opera sa ştiinţifică de-o viaţă, şi anume întrebarea, de ce în afara graniţelor Europei „nici dezvoltarea ştiinţifică, nici cea artistică, statală sau economică n-au luat-o în direcţia acelor căi de raţionalizare ce sunt specifice Occidentului”[6]. Pentru Max Weber era încă de la sine înţeleasă relaţia internă, adică relaţia nu doar contingentă, dintre modernitate şi ceea ce el a numit raţionalism occidental[7]. Ca „raţional” el descria acel proces de dezvrăjire care a făcut ca în Europa imaginile religioase ale lumii, aflate în proces de dezintegrare, să dea naştere unei culturi profane. Aici s-au dezvoltat, odată cu ştiinţele empirice moderne, odată cu artele devenite autonome şi cu teoriile despre morală şi drept întemeiate pe principii, sfere valorice culturale ce au făcut posibile procese de învăţare întotdeauna conforme cu legitatea interioară a problemelor teoretice, estetice şi moral-practice.

Max Weber nu a descris din perspectiva raţionalizării doar profanizarea *culturii* vestice, ci, înainte de toate, dezvoltarea *societăţii* moderne. Noile structuri ale societăţii sunt formate prin diferenţierea celor două sisteme ce se îmbină funcţional, cristalizate în jurul nucleului organizatoric al activităţii capitaliste şi al aparatului birocratic de stat. Max Weber înţelege acest proces ca instituţionalizare a unei acţiuni economice şi administrative, care este raţională în raport cu un scop (zweckrational). Pe măsură ce viaţa de zi cu zi a fost cuprinsă de aceste raţionalizări culturale şi sociale, s-au dizolvat şi *formele de viaţă* tradiţionale, diferenţiate în modernitatea timpurie în special pe categorii profesionale. Fireşte, modernizarea lumii nu e determinată numai prin structuri ale raționalității în raport cu un scop. E. Durkheim și G. H. Mead au văzut lumile raționalizate influențate mai degrabă de un contact, devenit reflexiv, cu tradițiile care și-au pierdut caracterul lor natural – printr-o universalizare a normelor de acțiune și printr-o generalizare a valorilor ce au eliberat – în spații de joc extinse ale opțiunilor – acțiunea comunicativă de contextele îngust delimitate; în cele din urmă, prin modelul socializării menit formării de identități personale abstracte, care intensifică individualizarea adulților. Aceasta este, în linii mari, imaginea modernității așa cum a fost ea trasată de clasicii teoriei sociale.

---

[6] M. Weber, *Die protestantische Ethik*, vol. 1, 1973.

[7] vezi J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm, 1981, vol. I, 225 sqq.

Tema lui M. Weber e pusă astăzi într-o altă lumină – prin munca acelora care se revendică de la el și, nu mai puțin, prin munca acelor care îl critică. Cuvântul „modernizare” a fost introdus ca termen abia în anii ’50; acesta desemnează de atunci o abordare teoretică care preia problematica lui Max Weber, dar care însă o prelucrează cu mijloacele funcționalismului specific științelor sociale. Conceptul de modernizare se referă la un mănunchi de procese cumulative ce se consolidează reciproc: la formarea de capital și mobilizarea de resurse; la dezvoltarea forțelor de producție și creșterea productivității muncii; la impunerea puterii centrale și la cultivarea identităților naționale; la extinderea drepturilor politice de participare, a formelor urbane de viață, a educației școlare formale; la secularizarea valorilor și a normelor, ș.a.m.d. Teoria modernizării transformă conceptul weberian de „modernitate” într-o abstracțiune plină de consecințe. Ea îndepărtează modernitatea de originile ei modern-europene și o stilizează într-un model, neutru din punct de vedere spațio-temporal, al procesului de dezvoltare socială în general. În plus, ea întrerupe legăturile interne dintre modernitate și contextul istoric al raționalismului occidental, în așa fel încât procesele modernizării să nu mai poată fi înțelese *ca* raționalizare, ca o obiectivare istorică a structurilor raționale. James Coleman vede în aceasta avantajul de a nu mai împovăra conceptul de modernizare, generalizat prin teoria evoluționistă, cu viziunea unei perfecțiuni a modernității, așadar a unei stări orientate către o finalitate, ce ar trebui urmată de dezvoltări „postmoderne”.[8]

Tocmai cercetarea modernizării din anii ’50 și ’60 a fost cea care a creat, desigur, premisele ca expresia „postmodernism” să poată circula printre cercetătorii din științele sociale. Având imaginea unei modernizări devenite independente din punctul de vedere al evoluției, o modernizare ce merge de la sine, observatorul din științele sociale poate cu atât mai repede să se desparte de acel orizont conceptual al raționalismului occidental din care s-a născut modernitatea. Dacă însă sunt anulate legăturile interne dintre conceptul de modernitate și înțelegerea de sine dobândită din orizontul rațiunii occidentale, atunci procesele de modernizare, care decurg oarecum automat, pot fi relativizate din perspectiva îndepărtată a unui observator postmodern. Arnold Gehlen a sintetizat aceasta într-o formă ușor de reținut: premisele iluminismului sunt moarte, doar consecințele sale persistă în continuare. Din această perspectivă, iese în evidență o modernizare *socială*, ce funcționează pe mai departe fără pretenții, în raport cu impulsurile unei modernizări *culturale* devenite aparent învechită; ea execută doar legile de funcționare ale economiei și ale statului, ale tehnicii și științei, ce s-au unit, se spune, într-un sistem autonom. Accelerarea necontenită a proceselor sociale apare atunci ca fiind reversul unei culturi epuizate, cristalizate. Gehlen desemnează ca fiind „cristalizată" cultura modernă, întrucât „toate posibilitățile gândite aici sunt dezvoltate în realitățile lor fundamentale". S-au descoperit și s-au preluat, de asemenea, posibilitățile contrare și antitezele, așa încât acum devin din ce în ce mai improbabile modificările făcute în premise... Dacă aveți o asemenea reprezentare, Dvs. înșivă veți percepe cristalizarea dintr-un domeniu atât de variat și uimitor de agitat precum e cel al picturii moderne..."[9] Deoarece „istoria ideilor este încheiată", Gehlen poate constata ușurat că „am ajuns în *posthistoire*". Împreună cu Gottfried Benn, el dă sfatul: „bazează-te doar pe ceea ce ai". Această despărțire *neoconservativă* de modernitate nu vizează, așadar, dinamica modernizării sociale, ci învelișul unei, așa se pare, înțelegeri de sine culturale a modernității, înțelegere ce a fost depășită.[10]

---

[8] „Art. Modernization”, în *Encycl. Soc. Science*, vol 10, 386 sqq.

Ideea de postmodernitate apare totuși, într-o cu totul altă formă politică, anume cea *anarhistă*, la teoreticienii care nu țin seama de faptul că a survenit o decuplare a modernității de raționalitate. Și ei reclamă sfârșitul iluminismului și depășesc orizontul tradiției rațiunii din care s-a înțeles cândva modernitatea europeană – și ei dobândesc o poziție fermă în *posthistoire.* Altfel însă decât cea conservativă, despărțirea anarhistă se referă la modernitatea *în întregul ei*. În timp ce acel continent de concepte fundamentale ce poartă raționalismul occidental al lui Max Weber se scufundă, rațiunea își arată acum adevărata ei față – ea e demascată ca fiind subiectivitate asupritoare și, în același timp, ea însăși înrobită, ca voință de stăpânire instrumentală. Forța subversivă a unei critici à la Heidegger sau Bataille, care smulge vălul rațiunii de pe fața purei voințe de putere, trebuie să zguduie în același timp carcasa de oțel în care spiritul modernității s-a obiectivat *din punct de vedere social*. Din această perspectivă, modernizarea socială nu trebuie să supraviețuiască sfârșitului modernității culturale din care a izvorât – ea n-ar trebui să reziste anarhismului „imemorial”, sub semnul căruia își croiește drum postmodernismul.

---

[9] A. Gehlen, „Über kulturelle Kristallisation", în *idem*, *Studien zur Anthropologie und Soziologie,* Neuwind 1963, 321.

[10] Extrag dintr-un eseu al lui H. E. Holthusen, *Heimweh nach Geschichte*, din *Merkur*, nr. 430, decembrie 1984, 916, faptul că Gehlen ar fi putut împrumuta expresia „Posthistoire" de la tovarășul său de idei Hendrik de Man.

Indiferent cum se deosebesc aceste variante ale unei teorii a postmodernității, amândouă renunță la orizontul conceptual fundamental în care s-a format și elaborat înțelegerea de sine a modernității europene. Ambele teorii ale postmodernității pretind că au ieșit din acest orizont, pretind că l-au lăsat în urma lor ca pe un orizont al unei epoci trecute. Hegel a fost primul filosof care a dezvoltat un concept clar de modernitate; la Hegel trebuie, de aceea, să ne întoarcem, dacă vrem să înțelegem ce a însemnat relația *internă* dintre modernitate și raționalitate, relație considerată de la sine înțeleasă până la Max Weber, dar pusă astăzi la îndoială. Trebuie să ne asigurăm de conceptul hegelian de modernitate, pentru a putea judeca dacă e justificată pretenția acelor care își întemeiază analiza pe *alte* premise. În orice caz, noi nu putem renunța a priori la suspiciunea cu care privim faptul că gândirea postmodernă își arogă pur și simplu o poziție transcendentă, ea rămânând în realitate prinsă în presupozițiile înțelegerii de sine moderne, puse în valoare de Hegel. Nu putem exclude de la început faptul că neoconservatismul sau anarhismul de inspirație estetică repetă iarăși, în numele unei despărțiri de modernitate, revolta contra ei. Ba s-ar putea ca ele să-și ascundă pur și simplu ca postiluminism complicitatea cu o tradiție venerabilă a antiiluminismului.

II

Hegel utilizează conceptul de „modernitate” ca și concept al vremii, mai întâi în contexte istorice: „noua epocă” este „epoca modernă”[11]. Aceasta corespunde accepțiilor din vremea lui Hegel specifice limbilor franceză și engleză: *modern times*, respectiv *temps modernes* desemnează, în jurul anul 1800, ultimele trei secole dinaintea acestui secol. Descoperirea „Lumii Noi”, ca și Renașterea și Reforma – aceste trei mari evenimente din jurul anului 1500 – formează pragul dintre epoca modernă și Evul Mediu. Și Hegel, în prelegerile sale de filosofia istoriei, circumscrie prin aceste expresii lumea creștin-germană provenită din Antichitatea romană și grecească. Împărțirea comună încă și astăzi (de exemplu, pentru desemnarea catedrelor de istorie) în epocă modernă, Evul Mediu și Antichitate (respectiv istorie modernă, medievală și antică) s-a putut forma abia după ce expresiile epocă „nouă" sau „modernă" (lume „nouă" sau „modernă") și-au pierdut sensul lor simplu cronologic și au adoptat semnificația unei epoci pretins „noi". În timp ce în Occidentul creștin „timpul nou" însemnase epoca ce stă pe punctul de a surveni și care începe abia cu sfârșitul lumii – așa cum apare încă la Schelling în *Philosophie der Weltalter* (Filosofia epocilor lumii) – conceptul profan de epocă modernă exprimă convingerea că viitorul deja a început: el vizează epoca ce trăiește din viitor, epocă ce s-a deschis pentru noul ce va să vină. Cu aceasta, cezura noului început s-a mutat în trecut, tocmai la începutul epocii moderne; abia în cursul secolului 18, pragul dintre epoci din jurul anului 1500 a fost înțeles retrospectiv ca început. Ca test, R. Koselleck pune întrebarea când *nostrum aevum*, epoca noastră, și-a schimbat numele în *nova aetas*, noua epocă.[12]

---

[11] vezi în legătură cu ceea ce urmează R. Koselleck, *Vergängene Zukunft*, Ffm, 1979.

Koselleck arată cum conștiința istorică ce se exprimă în conceptul epocii „moderne" sau în acela al „noii epoci" a constituit o perspectivă a filosofiei istoriei: reactualizarea reflexivă a propriei poziții pornind de la orizontul istoriei în întregul ei. Și singularul colectiv „istorie", pe care Hegel îl utilizează deja într-o manieră de la sine înțeleasă, este o inovație a secolului 18: „'Epoca modernă' împrumută întregului trecut caracterul de istorie universală... Diagnosticul timpului nou și analizarea epocilor trecute merg mână-n mână."[13] Acestuia îi corespund experiența nouă a progresului și a accelerării evenimentelor istorice, și sesizarea simultaneității cronologice a dezvoltărilor nesimultane din punct de vedere istoric.[14] Atunci s-a constituit reprezentarea istoriei ca un proces unitar și generator de probleme; în același timp, timpul a fost aflat ca resursă sintetică pentru depășirea problemelor ce apar, anume ca presiune a timpului. Spiritul timpului, unul din cuvintele noi care l-au inspirat pe Hegel, marchează prezentul ca pe o trecere ce se consumă în conștiința accelerării și în așteptarea noutății pe care o aduce viitorul: „Nu e greu de văzut", spune Hegel în prefața la *Fenomenologia spiritu-*

---

[12] R. Koselleck, *Neuzeit*, *idem* (1979), 314.

[13] Koselleck (1979), 321.

[14] Koselleck (1979), 321 sqq.

lui, „că timpul nostru este un timp al naşterii şi al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt-o cu lumea anterioară a existenţei şi reprezentării sale şi stă pe punctul de a le scufunda în trecut, în munca configuraţiilor sale... Superficialitatea, ca şi plictiseala ce muşcă din ceea ce există, presimţirea nedeterminată a unui nu-ştiu-ce, sunt vestitorii că altceva se apropie. Această fărâmiţare treptată ... e întreruptă de răsăritul, care, ca un fulger, aşează dintr-o dată forma unei lumi noi."[15]

Deoarece lumea modernă, lumea nouă, se deosebeşte de cea veche prin aceea că ea se deschide viitorului, noul început epocal se repetă şi se permanentizează cu fiecare moment al prezentului, care naşte noul din sine. Conştiinţei istorice a modernităţii îi aparţine, de aceea, diferenţierea „epocii celei mai recente" de „epoca modernă": prezentul se bucură, ca istorie contemporană înăuntrul orizontului epocii moderne, de un statut proeminent. Chiar şi Hegel înţelege „timpul nostru" ca pe „timpul cel mai nou". Momentul de început al prezentului este pentru el cezura pe care o întruchipează, pentru contemporanii meditativi ai sfârşitului de secol 18 şi ai începutului de secol 19, Iluminismul şi Revoluţia franceză. Cu acest „splendid răsărit de soare" ajungem noi, aşa crede chiar şi bătrânul Hegel, „în ultimul stadiu al istoriei, în lumea noastră, în zilele noastre"[16]. Prezentul ce se înţelege din orizontul timpului nou ca actualitate a timpului celui mai nou trebuie să reitereze ca *înnoire continuă* ruptura cu trecutul pe care el a produs-o.

Aici îşi află locul ideile mişcărilor care, în secolul 18, odată cu expresia epocă „modernă" sau „nouă", fie au apărut, fie au căpătat o nouă semnificaţie valabilă până astăzi: revoluţie, progres, emancipare, dezvoltare, criză, spiritul timpului ş.a.m.d.[17] Aceste expresii au devenit de asemenea cuvintele-cheie ale filosofiei hegeliene. Din perspectiva istoriei conceptelor, ele aruncă o lumină asupra problemei care se pune odată cu conştiinţa istorică modernă (lămurită cu ajutorul conceptului opozitiv de „epocă modernă") a culturii vestice: modernitatea nu mai poate şi nu mai vrea să împrumute standardele ei orientative de la exemplele unei alte epoci, *ea trebuie să-şi creeze din sine propria normativitate.* Modernitatea se vede trimisă la sine însăşi, fără a avea posibilitatea de a se scuza. Acest lucru explică iritabilitatea propriei înţelegeri de sine, dinamica tentativelor ei necontenite, duse până în timpul nostru, de a se „constata". Cu câţiva ani în urmă, H. Blumenberg s-a văzut silit să apere, făcând risipă de multe cunoștințe istorice, în fața construcțiilor care au afirmat existența unei datorii față de cei ce au lăsat ca moștenire creștinismul și antichitatea, legitimitatea sau *propriul drept al epocii moderne*: „Nu e evident faptul că pentru o epocă se pune problema legitimității ei istorice, tot pe cât de puțin e evident faptul că ea se înțelege în general ca epocă. Pentru epoca modernă există latent problema izvorâtă din pretenția de a putea realiza și de a realiza o ruptură radicală de tradiție, și totodată din înțelegerea greșită a acestei pretenții în sensul realității istoriei, istorie care nu e niciodată în stare să înceapă din nou de la temelie."[18] Blumenberg aduce ca mărturie o afirmație a tânărului Hegel: „În afara încercărilor anterioare, zilelor noastre le rămâne cu deosebire rezervat dreptul de a-și revendica ca avere a omului, cel puțin în teorie, comorile ce fuseseră azvârlite în ceruri; însă ce epocă va avea puterea de a-și afirma acest drept și puterea de a intra în posesiunea lor?"[19]

---

[15] G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, vol. 3, 18 sq., în continuare citată ca Hegel.
[16] G.W.F. Hegel 12, 524.
[17] R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*, în Koselleck (1979), 349 sqq.

Problema unei întemeieri din sine a modernității se conștientizează mai întâi în domeniul criticii estetice. Acest lucru se vede dacă urmărim istoria expresiei „modern".[20] Procesul de îndepărtare de modelul artei antice este introdus, în secolul 18 timpuriu, prin *Querelle des Anciens et des Modernes*[21]. Tabăra modernilor se revoltă împotriva înțelegerii de sine a clasicismului francez, echivalând conceptul aristotelic de perfecțiune cu acela de progres, așa cum fusese el sugerat de științele moderne ale naturii. Prin argumente istorico-critice, „modernii" pun la îndoială sensul imitării modelelor antice, elaborează, în raport cu normele unei frumuseți aparent atemporale și absolute, criteriile frumosului relativ și condiționat temporal, și afirmă prin aceasta că înțelegerea de sine a Iluminismului francez este un nou început epocal. Deși substantivul „modernitas" (împreună cu perechea antonimică adjectivală „antiqui/moderni") fusese deja utilizat în antichitatea târzie într-un sens cronologic, în limbile europene noi, adjectivul „modern" a fost abia mult mai târziu substantivizat, de pe la mijlocul secolului 19, prima oară în domeniul artelor frumoase. Aceasta explică de ce expresiile „modern" și

---

[18] H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Ffm, 1966, 72.
[19] Hegel vol. 1, 209.
[20] H. U. Gumbrecht, „Art. Modern", în O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 4, 93 sqq.
[21] H. R. Jauß, „Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens und des Modernes'", în H. Kuhn, F. Wiemann, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, 51 sqq.

„modernitate", „modernité", şi-au păstrat până astăzi o semnificaţie estetică centrală, ce poartă amprenta înţelegerii de sine a artei avangardiste.[22]

Pentru Baudelaire experienţa *estetică* a modernităţii s-a contopit cu cea *istorică*. Problema autoîntemeierii s-a agravat prin experienţa fundamentală a modernităţii estetice, căci aici orizontul experienţei timpului se restrânge la subiectivitatea descentrată ce iese din convenţiile de zi cu zi. Pentru Baudelaire, opera de artă modernă ocupă de aceea un loc ciudat la intersecţia dintre axele actualităţii şi eternităţii: „modernitatea e ceea ce trece, e ceea ce dispare, este întâmplătorul, este jumătatea artei, a cărei cealaltă jumătate este eternul şi neschimbătorul."[23] Actualitatea care se consumă pe sine şi care pierde semnificaţia de epocă de tranziţie, a timpului celui mai recent constituit în centrul epocii moderne – de durata mai multor decenii –, devine acum punctul de referinţă al modernităţii. Prezentul actual nici măcar nu-şi mai poate dobândi conştiinţa de sine pornind de la opoziţia faţă de o epocă respinsă şi depăşită, de la opoziţia faţă de o *configuraţie* a trecutului. Actualitatea poate doar să se întemeieze ca punct de intersecţie între timp şi eternitate. Cu această atingere directă între actualitate şi eternitate, modernitatea nu se salvează de la decăderea ei, ci doar de la banalitate: în concepţia lui Baudelaire, ea e astfel gândită încât clipa tranzitorie să găsească recunoaştere în calitate de trecut autentic al unui prezent ce va veni.[24] Ea se dovedeşte a fi ceea ce va ajunge odată *clasic*; „clasic" este acum „fulgerul" unei lumi noi ce nu va avea fireşte nici o durabilitate, adică al unei lumi care, odată cu prima ei apariţie, îşi pecetluieşte deja pieirea. Această înţelegere a timpului, radicalizată încă o dată în suprarealism, stabileşte *înrudirea modernităţii* cu *moda*.

Baudelaire se leagă de rezultatul renumitei lupte dintre vechi şi modern, dar modifică însă, într-o manieră specifică, ponderea dintre frumosul relativ şi frumosul absolut: „frumosul se creează dintr-un element etern, neschimbător... şi dintr-un element relativ, condiţionat, ce e înfăţişat de perioada de timp, de modă, de viaţa spirituală, de pasiune. Fără acest al doilea element, care este oarecum glazura amuzantă, strălucitoare, ce face digerabilă prăjitura divină, primul element ar fi insuportabil pentru natura umană."[25] Referitor la pictura modernă, criticul de artă Baudelaire scoate în evidență aspectul „frumuseții trecătoare, efemere a vieții actuale", scoate în evidență „caracterul a ceea ce cititorul ne-a îngăduit să desemnăm drept ´modernitate´"[26]. Baudelaire pune în ghilimele cuvântul „modernitate"; el e conștient de noua utilizare personală dată acestui cuvânt. Datorită ei, opera autentică este definitiv prinsă în clipa nașterii sale; tocmai fiindcă se consumă în actualitate, ea poate să stopeze fluxul regulat de banalități, să rupă normalitatea și să satisfacă dorința nepieritoare de frumusețe, pentru clipa unei legături efemere între etern și actual.

---

[22] În cele ce urmează mă bazez pe H. R. Jauß, „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität", în *idem*, *Literaturgeschichte als Provokation*, Ffm, 1970, 11 sqq., vezi şi H. R. Jauß în Friedeburg, Habermas 1983, 95 sqq.

[23] Ch. Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, în Sämtliche Werke ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt 1982, vol. 4, 286; după Jauß (1970), 50 sqq.

[24] „Pentru ca orice modernitate să fie demnă să devină antiquis, trebuie să-i fie luată acea frumuseţe plină de mister pe care viaţa omenească o pune fără voie în ea." (Baudelaire, *Gesammelte Schriften*, vol 4, 288).

Doar prin deghizarea costumației epocii se dezvăluie frumusețea eternă – Benjamin i-a conferit mai târziu acestui caracter expresia imaginii dialectice. Opera de artă modernă stă sub semnul unirii dintre autentic și efemer. Acest caracter al prezentului stabilește și înrudirea artei cu moda, cu noul, cu optica lui pierde-vară, cu optica geniului ca și cu cea a copilului, cărora le lipsește protecția – oferită de modalitățile de percepție stabilite în mod convențional – în fața atracției, și care, de aceea, sunt expuși neprotejați la atacurile frumuseții și la atracția transcendentă, ascunsă în miezul vieții de zi cu zi. Rolul tânărului dandy constă atunci în a orienta ofensiv, într-o manieră blazată, acest tip de extravaganțe și de a manifesta extravaganțele prin mijloace provocatoare.[27] Tânărul dandy combină trândăvia și ceea ce ține de modă cu plăcerea de a surprinde – fără ca el să fie vreodată surprins. El e expertul în materie de plăcere efemeră a clipei din care izvorăște noul: „El caută acel ceva, pe care vreau, cu permisiunea Dvs., să-l caracterizez drept ´modernitate´; căci nu se oferă nici un cuvânt mai bun pentru a exprima ideea în discuție. Pentru el e important să îndepărteze din modă tot ce-ar dori ea să aibă poetic în partea istorică și etern în partea efemeră.[28]

Walter Benjamin admite acest motiv, pentru a găsi totuși o rezolvare sarcinii paradoxale care constă în a vedea cum trebuie dobândite criterii *proprii* de la contingența unei modernități devenite pur și simplu tranzitorie.

---

[25] Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 271.

[26] Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 325 sq.

[27] „Tuturor le e comun acest caracter dizident și revoluționar; toate sunt reprezentantele a ceea ce e mai bun în mândria și trufia umană: acea nevoie, astăzi prea rară, de a lupta împotriva banalității și de a o distruge." Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 302.

[28] Baudelaire, *ibid.* vol. 4, 284.

În timp ce Baudelaire şi-a găsit liniştea la gândul că în opera de artă autentică survine constelaţia timpului şi eternităţii, Benjamin vrea să retranspună această experienţă estetică fundamentală·într-un raport istoric. El alcătuieşte sintagma „timp actual" („Jetztzeit"), în care sunt presărate cioburi ale timpului mesianic şi desăvârşit, cu ajutorul motivului imitaţiei, devenit oarecum imaterial, ce poate fi detectat în manifestările modei: „Revoluţia franceză s-a înţeles pe sine ca o Romă reîntoarsă. Ea a invocat Roma antică aşa cum moda invocă un costum din trecut. Moda are un simţ special pentru actual, oriunde s-ar mişca acesta prin hăţişurile trecutului. Ea e saltul de tigru în trecut... Acelaşi salt sub cerul liber al istoriei este cel dialectic, în chipul căruia a conceput Marx revoluţia."[29] Benjamin se revoltă nu doar împotriva normativităţii *împrumutate* a unei înţelegeri a istoriei create din imitarea modelelor; el luptă la fel de mult împotriva ambelor concepţii, ce captează şi neutralizează deja pe terenul înţelegerii moderne a istoriei provocarea noului şi a neaşteptatului. El se îndreaptă, pe de o parte, împotriva reprezentării unui timp omogen şi gol, ce se umple prin „credinţa încăpăţînată în progres" a evoluţionismului şi a filosofiei istoriei, dar şi, pe de altă parte, împotriva acelei neutralizări a tuturor criteriilor practicate de istorism, când închide istoria în muzee şi lasă şirul evenimentelor să-i curgă printre degete."[30] Modelul este Robespierre, cel care a invocat Roma antică, citând, ca un trecut *corespondent*, supraîncărcat cu timp actual, pentru a sparge continuumul inert al istoriei. Aşa cum încearcă el să oprească cursul inert al istoriei, folosindu-se parcă de un şoc creat în manieră suprarealistă, tot aşa o modernitate trecută în actualitate trebuie să-şi creeze, deîndată ce obţine autenticitatea acelui „timp actual", normativitatea sa pornind de la imaginile reflectate ale trecuturilor *pe care le-a adus cu sine.* Acestea nu mai ajung să mai fie considerate de la început ca trecuturi exemplare. Modelul lui Baudelaire de creator al unei mode luminează mai degrabă creativitatea care pune actul detectării clarvăzătoare a unor asemenea corespondenţe în opoziţie cu idealul estetic al imitării modelelor clasice.

---

[29] W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, vol. 1, 2, 701.
[30] ibidem 704.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Excurs despre tezele de filosofie a istoriei ale lui Benjamin

Conștiința timpului, așa cum apare ea în tezele de filosofia istoriei ale lui Benjamin[31], nu e ușor de clasificat. Neîndoielnic, în conceptul de „timp actual" intră experiențe suprarealiste și motive ale misticii iudaice. Acel gând, potrivit căruia clipa autentică a unui prezent inovator întrerupe continuumul istoriei și irumpe din cursul ei omogen, se hrănește din ambele izvoare. Iluminarea profană a șocului, ca și unirea mistică cu apariția lui Mesia, duce la o liniștire, la o cristalizare a survenirii imediate. Benjamin nu e interesat doar de înnoirea emfatică a unei conștiințe pentru care „fiecare secundă este o mică poartă prin care poate intra Mesia" (teza 18). Benjamin întoarce mai degrabă înapoi orientarea radicală către viitor – caracteristică în genere epocii moderne – în jurul axei „timpului actual" atât de mult încât e convertită într-o orientare către trecut și mai radicală. Așteptarea noului ce va veni se împlinește însă doar prin păstrarea comemorativă a unui trecut reprimat. Benjamin înțelege semnul unei liniștiri mesianice a survenirii ca pe o „șansă revoluționară în lupta pentru trecutul reprimat." (teza 17).

R. Koselleck, în seria cercetărilor sale de istorie a conceptelor, a caracterizat conștiința modernă a timpului, printre altele, prin diferența crescândă dintre „spațiul de experiență" și „orizontul de așteptare": „Teza mea afirmă că în epoca modernă diferența dintre experiență și așteptare crește din ce în ce mai mult, mai exact, ea afirmă că epoca modernă poate fi concepută ca epocă nouă abia din momentul în care așteptările s-au îndepărtat din ce în ce mai mult de toate experiențele făcute până atunci."[32] Orientarea specifică către viitor a noii epoci se dezvoltă abia pe măsură ce modernizarea socială rupe spațiul de experiență vechi-european al lumilor vieții configurate rural-meșteșugăresc, le mobilizează și le devalorizează ca fiind directive ce controlează așteptările. Locul acestor experiențe moștenite ale generațiilor anterioare e luat apoi de acea experiență a progresului, care împrumută orizontului de așteptare, până atunci ancorat puternic în trecut, o „nouă calitate istorică ce poate fi perpetuu prelungită la modul utopic".[33]

Koselleck n-a înțeles, desigur, faptul că acest concept de progres nu a servit doar la eliminarea caracterului transcendent al speranțelor escatologice și la deschiderea utopică a orizontului de așteptare, ci și la închiderea din nou a viitorului ca *izvor* de nelinişte, cu ajutorul construcţiilor istorice teleologice. Polemica lui Benjamin cu nivelarea social-evoluţionară a istoriei făcută de materialismul istoric s-a îndreptat împotriva unei asemenea degenerări a conştiinţei timpului – deschise spre viitor – a modernităţii. Acolo unde progresul se coagulează ca normă istorică, calitatea noului, emfaza începutului ce nu poate fi prevăzut e eliminată din relaţia prezentului cu viitorul. În această privinţă, istorismul este pentru Benjamin pur şi simplu un echivalent funcţional al filosofiei istoriei. Istoricul simpatetic, care înţelege tot, strânge laolaltă masa faptelor, adică cursul obiectivat al istoriei, într-o simultaneitate ideală, pentru a umple „timpul omogen şi gol". Prin aceasta, el ia relaţiei prezentului cu viitorul orice relevanţă pentru înţelegerea trecutului: „materialistul istoric nu poate renunţa la conceptul unui prezent ce nu este trecere, ci un prezent ce apare în timp şi ajunge la repaos. Căci acest concept defineşte tocmai prezentul în care el scrie istoria pentru persoana sa. Istorismul stabileşte imaginea ´eternă´ a trecutului, materialistul istoric o experienţă cu el, care rămâne singura experienţă." (teza 16)

---

[31] în Gesammelte Schriften, vol. 1, 2.

[32] R. Koselleck, „Erfahrungsraum und Erwartungshorizont", în *idem* (1979), 359.

[33] Koselleck, (1979), 363.

Vom vedea că această conştiinţă modernă a timpului, atât cât s-a articulat în mărturiile literare, s-a destins permanent, şi că vitalitatea sa a trebuit mereu să fie reînnoită printr-o gândire radical istorică: de la tinerii hegelieni la Nietzsche şi Yorck von Warthemburg până la Heidegger. Acelaşi impuls determină tezele lui Benjamin; ele servesc la înnoirea conştiinţei moderne a timpului. Însă Benjamin e nemulţumit de asemenea de varianta gândirii istorice, care a putut fi considerată până atunci drept varianta radicală. Gândirea radical istorică poate fi caracterizată prin ideea istoriei influenţelor. Nietzsche i-a dat numele de Consideraţie Critică a Istoriei. Marx cel din *18 Brumaire* a practicat acest tip de gândire istorică, pe care Heidegger, cel din *Sein und Zeit* (Fiinţă şi timp), a ontologizat-o. Fireşte, în însăşi structura coagulată ca existenţial al istoricităţii se poate încă vedea limpede şi faptul că orizontul deschis spre viitor al aşteptărilor determinate de prezent dirijează accesul nostru la cele trecute. Prin faptul că asimilăm experienţe trecute, orientaţi fiind spre viitor, prezentul autentic se dovedeşte a fi locul de continuare a tradiţiei şi, în special, locul de inovaţie – una nu e posibilă fără cealaltă, iar ambele se contopesc în obiectivitatea unui context al istoriei influenţelor.

Există acum diferite variante ale ideii de istorie a influenţelor, după gradul de continuitate şi discontinuitate care trebuie asigurat sau produs – varianta conservativă (Gadamer), conservativ-revoluţionară (Freyer) şi revoluționară (Korsch). Însă, privirea orientată spre viitor se îndreaptă mereu de la prezent la un trecut legat, ca *preistorie,* de prezentul nostru ca prin lanțul unui destin universal. Două momente sunt constitutive pentru această conștiință: pe de o parte, legătura, prin istoria influențelor, a survenirii continue a tradiției, în care e inserată chiar și fapta revoluționară; iar pe de altă parte, prevalența orizontului de așteptare asupra unui potențial al experiențelor istorice ce trebuie însușit.

Benjamin nu s-a ocupat explicit de această conștiință a istoriei influențelor. Însă din textul său reiese că el nu are încredere în *nici una din ele*: nici în protejarea bunurilor culturale tradiționale, ce trebuie să treacă în proprietatea prezentului, nici în asimetria relației dintre activitățile asimilatoare ale unui prezent orientat spre viitor și obiectele asimilate ale trecutului. De aceea Benjamin realizează *o răsturnare drastică* între orizontul de așteptare și spațiul de experiență. El atribuie tuturor epocilor trecute un orizont de așteptări neîmplinite – iar prezentului orientat spre viitor îi dă sarcina de a cunoaște, în păstrarea comemorativă, un trecut corespondent în așa fel încât să putem împlini așteptările sale cu slabele și mesianicele noastre puteri. Două idei pot să se îmbine după această răsturnare: convingerea că și continuitatea legăturii tradiției se făurește la fel de bine prin barbarie cât și prin cultură[34]; și ideea că generația prezentă poartă responsabilitatea nu doar pentru destinul generațiilor viitoare, ci și pentru destinul, suferit fără vină, al generațiilor trecute. Această nevoie de mântuire a epocilor trecute, care și-au îndreptat așteptările spre noi, amintește de acea reprezentare, familiară atât misticii iudaice cât și celei protestante, a responsabilității oamenilor pentru destinul lui Dumnezeu, Dumnezeu care, în actul creației, a renunțat la atotputernicia sa în favoarea unei libertăți egale a omului.

Dar aceste responsabilizări ale istoriei ideilor nu explică prea multe lucruri. Ceea ce vizează Benjamin e înțelegerea, profană în cel mai înalt grad, potrivit căreia universalismul etic trebuie să privească cu seriozitate nedreptatea deja petrecută și aparent ireversibilă; că există o solidaritate a urmașilor cu predecesorii lor, cu toți aceia care au fost vreodată vătămați de mâna omului în integritatea lor sufletească și trupească; și că aceasta poate fi dovedită și provocată doar prin păstrarea comemorativă (Eingedenken). Aici, forța eliberatoare a amintirii nu trebuie să vizeze, așa cum s-a întâmplat de la

---

[34] „Nu există niciodată o mărturie de cultură, care să nu fie în același timp și una a barbariei. Și după cum mărturia însăși nu e lipsită de barbarie, tot așa nu este nici procesul tradiției, în care ea a căzut dintr-unul în altul." (teza 7).

Hegel la Freud, anularea puterii trecutului asupra prezentului, ci anularea unei vini a prezentului față de trecut: „Căci e o imagine irecuperabilă a trecutului care amenință să se stingă cu fiecare prezent care nu s-a recunoscut ca fiind în ea vizată" (teza 5).

În contextul acestei prime conferințe, excursul trebuie să arate cum Benjamin împletește motive de proveniențe total diferite, pentru a radicaliza încă o dată conștiința ce ține de istoria influențelor. Decuplarea orizontului de așteptare de potențialul tradițional de experiență face posibil mai întâi, așa cum arată Koselleck, opoziția unui timp nou, ce trăiește pe baza dreptului său, față de acele epoci trecute de care s-a detașat epoca modernă. Prin aceasta, constelația prezentului se modifică în raport cu trecutul și viitorul într-un mod specific. Sub presiunea problemelor ce se impun din viitor, un prezent chemat la o activitate responsabilă istoric câștigă, pe de o parte, o superioritate asupra trecutului ce trebuie dobândit din propriul interes; pe de altă parte, un prezent devenit de-a dreptul tranzitoriu se vede chemat să dea seama, în fața viitorului, de intervenții și omisiuni. Deoarece Benjamin *extinde* acum această responsabilitate orientată spre viitor la epocile trecute, constelația se modifică încă o dată: relația tensionată cu alternativele în principiu deschise ale viitorului atinge acum în mod direct relația cu un trecut activat de așteptări. Presiunea problematică a viitorului se multiplică odată cu cea a viitorului trecut (și neîmplinit). În același timp însă, prin această rotire de axe, se corijează narcisismul ascuns al conștiinței istoriei influențelor. Nu numai generațiile viitoare ci și cele trecute au dreptul la forța slabă, mesianică, a generațiilor prezente. Reparația anamnezică a unei nedreptăți, care, firește, nu s-a mușamalizat, dar care prin păstrarea comemorativă poate fi cel puțin virtual aplanată, integrează prezentul în relația comunicativă a unei solidarități istorice universale. Această anamneză constituie o contrapondere la concentrarea periculoasă de responsabilitate ce împovărează conștiința modernă a timpului, îndreptată doar spre viitor, proprie unui prezent devenit din ce în ce mai complex.[35]

---

[35] cf. cercetarea lui H. Peukert „Aporie anamnetischer Solidarität", în H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, 273 sqq., vezi de asemenea și replica mea la H. Ottmann, în J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm 1984, 514 sqq.

III

Hegel e primul care a ridicat la rangul de problemă filosofică procesul desprinderii modernității de insinuările normative ale trecutului, ce se găsesc în afara ei. Desigur, de-a lungul unei critici a tradiției care admite experiențele Reformei și Renașterii și care reacționează la semnele inaugurale ale științelor naturii, filosofia epocii moderne, de la scolastica târzie până la Kant, dă deja expresie înțelegerii de sine a modernității. Însă abia la sfârșitul secolului 18, problema *autoasigurării* modernității se agravează în așa fel, încât Hegel o poate percepe acum *ca* problemă filosofică, și anume ca *problemă fundamentală* a filosofiei sale. Îngrijorarea că o modernitate fără modele trebuie să-și confere stabilitate pornind de la rupturile produse de ea însăși e înțeleasă de Hegel ca „izvor al nevoii de filozofie"[36]. Prin faptul că modernitatea se trezește la conștiința de sine însăși, se naște nevoia de autoasigurare, pe care Hegel o înțelege ca nevoie de filosofie. El vede filosofia pusă în fața sarcinii de a-și sesiza în gândire epoca *ei*, iar acesta înseamnă pentru el epoca modernă. Hegel e convins că nu poate dobândi conceptul pe care filosofia îl dezvoltă despre sine, independent de conceptul filosofic de modernitate.

Hegel descoperă, mai întâi, *subiectivitatea* ca *principiu al noii epoci.* Pe baza acestui principiu el explică în același timp superioritatea lumii moderne și caracterul ei de criză: ea se descoperă pe sine ca lume a progresului și a spiritului înstrăinat. De aceea, prima încercare de a aduce la concept modernitatea e legată, la origine, de o critică a modernității.

Hegel vede epoca modernă ca fiind caracterizată în general printr-o structură a raportării la sine, pe care o numește subiectivitate: „Principiul lumii moderne în genere este libertatea subiectivității, potrivit căreia toate aspectele esențiale ce sunt prezente în totalitatea spirituală se dezvoltă intrându-și în drepturi."[37] Atunci când Hegel caracterizează fizionomia *noii epoci* (sau a lumii moderne), el explică „subiectivitatea" prin „libertate" și „reflecție": „E măreția timpului nostru faptul că e recunoscută libertatea, proprietatea spiritului de a fi în sine la sine însuși."[38] În acest context, expresia subiectivitate poartă cu sine patru conotații: a) *individualismul*: în lumea modernă, particularitatea poate să-şi exprime pretenţiile oricât de deosebită ar fi.[39] b) *dreptul la critică*: principiul lumii moderne pretinde ca ceea ce fiecare trebuie să recunoască să i se arate ca ceva justificat.[40] c) *autonomia acţiunii*: e propriu lumii moderne faptul că noi vrem să răspundem de ceea ce facem[41]; d) în cele din urmă, *filosofia idealistă* însăşi: Hegel consideră ca operă a timpului modern faptul că filosofia sesizează ideea ce se cunoaşte pe sine.

---

[36] Hegel, vol. 2, 20.

[37] Hegel, vol. 7, 439, mărturii mai ample în Art."Moderne Welt", Werkausgabe, în volumul ce include registrul, 417 sq.

[38] Hegel, vol. 20, 329.

Evenimentele istorice cheie pentru realizarea principiului subiectivităţii sunt *Reforma*, *Iluminismul* şi *Revoluţia franceză*. Odată cu Luther, credinţa religioasă a devenit reflexivă, lumea divină s-a transformat în însingurarea subiectivităţii în vederea a ceva stabilit de noi înşine.[42] Împotriva credinţei în autoritatea predicii şi a tradiţiei, protestantismul a afirmat dominaţia subiectului ce se prevalează de propria sa înţelegere: ostia rămâne doar ca aluat, relicvele doar ca oase. Proclamaţia drepturilor omului şi Codul lui Napoleon au pus apoi în valoare, ca bază substanţială a statului, principiul libertăţii voinţei împotriva dreptului istoric: „dreptul şi moralitatea au fost privite ca fiind întemeiate pe solul actual al voinţei omului, pe când înainte ele erau impuse din afară ca porunci ale lui Dumnezeu, scrise în Noul şi Vechiul Testament sau prezente în tratate sau, sub forma drepturilor speciale din vechile pergamente, ca privilegii.[43]

Principiul subiectivităţii determină apoi configuraţiile culturii moderne. Acest lucru e valabil în primul rând pentru *ştiinţa* obiectivatoare, care dezvrăjeşte natura şi, în acelaşi timp, descătuşează subiectul cunoscător: „În acest fel au fost contrazise toate minunile; căci natura este acum un sistem de legi cunoscute şi recunoscute, omul e aici acasă, şi doar acest lucru contează, unde e el acasă, el e liber prin cunoaşterea naturii."[44] *Conceptele morale* ale modernităţii sunt adaptate la recunoaşterea libertăţii subiective a individului. Ele se întemeiază, pe de o parte, pe dreptul individului de a înţelege valabilitatea a ceea ce el trebuie să facă; pe de altă parte, pe cerinţa ca fiecare să urmeze scopurile binelui particular doar în armonie cu binele tuturor celorlalţi. Voinţa subiectivă dobândeşte autonomie sub legi generale: însă „doar în voinţa subiectivă poate libertatea, sau voinţa ce fiinţează în sine, să existe cu adevărat."[45] *Arta modernă* își revelează esența în romantism; forma și conținutul artei romantice sunt determinate de interioritatea absolută. Ironia divină, conceptualizată de Friedrich Schlegel, oglindește experiența de sine a unui eu descentrat, „pentru care toate legăturile sunt rupte și care ar vrea să trăiască doar în fericirea desfătării de sine"[46]. Realizarea expresivă de sine se transformă în principiu al unei arte ce apare ca formă de viață: „Potrivit acestui principiu, eu trăiesc însă ca artist, atunci când întreaga mea acțiune și manifestare ... rămân pentru mine doar o aparență și iau o formă ce stă pe dea-ntregul în puterea mea."[47] Realitatea ajunge la expresia artistică doar în refractarea subiectivă a sufletului plin de simțire – ea este „datorită eului o simplă aparență".

---

[39] Hegel, vol. 20, 329.
[40] Hegel, vol. 18, 493.
[41] Hegel, vol. 18, 493.
[42] Hegel, vol. 16, 349.
[43] Hegel, vol. 12, 522.
[44] Hegel, vol. 12, 522.

În modernitate, așadar, viața religioasă, statul și societatea, precum și știința, morala și arta se transformă în tot atâtea întruchipări ale subiectivității.[48] Structura lor e sesizată *ca atare* în filosofie, anume ca subiectivitate abstractă – în „Cogito ergo sum" a lui Descartes, în forma conștiinței de sine absolute la Kant. E vorba de structura raportării la sine a subiectului cunoscător, subiect care se apleacă asupra sa ca obiect, pentru a se sesiza, ca într-o imagine reflectată – „speculativ" –, pe sine. Kant pune această abordare a filosofiei reflecției la baza celor trei „Critici" ale sale. El așează rațiunea în calitate de tribunal suprem, în fața căruia trebuie să se justifice ceea ce ridică în genere pretenții de valabilitate.

Critica rațiunii pure preia, odată cu analiza fundamentelor cunoașterii, sarcina unei critici a folosirii nepotrivite a capacității noastre de cunoaștere, create pe măsura fenomenelor. Kant a pus în locul conceptului substanțial de rațiune al metafizicii tradiționale conceptul unei rațiuni, desfăcută în momentele ei, a cărei unitate are de acum încolo un caracter formal. El separă capacitatea rațiunii practice și a facultății de judecare de cunoașterea teoretică și pune pe fiecare din ele pe propriile lor fundamente. Deoarece rațiunea critică întemeiază posibilitatea unei cunoașteri obiective, a unei evaluări estetice și a unei înțelegeri morale, ea nu se asigură prin aceasta doar de capacitățile ei subiective – ea nu doar face transparentă arhitectonica rațiunii, ci preia și rolul unui judecător suprem în raport cu sfera culturii în întregul ei. Filosofia delimitează, sub aspecte exclusiv formale, sferele valorice culturale, cum va spune mai târziu Emil Lask, ca știință și tehnică, drept și morală, artă și critică a artei – și le legitimează înăuntrul acestor limite.[49]

---

[45] Hegel, vol. 7, 204.

[46] Hegel, vol. 13, 95.

[47] Hegel, vol. 13, 94.

[48] cf. rezumatul din § 124 al Filosofiei dreptului: „Dreptul libertății subiective constituie punctul central dar și de cotitură în diferența dintre Antichitate și epoca modernă. Acest drept în infinitudinea sa este enunțat în creștinism și transformat în principiu universal, real, al unei noi forme a lumii. Printre configurațiile sale mai apropiate sunt iubirea, romantismul, scopul unei fericiri eterne a individului etc. – apoi moralitatea și conștiința morală, mai departe, alte forme care, parțial se disting ca principiu al societății burgheze și ca momente ale constituției politice, parțial însă apar în genere în istorie, în special în istoria artei, științei și filosofiei." (Hegel, vol. 7, 233).

Până la sfârșitul secolului 18, știința, morala și arta s-au diferențiat chiar și instituțional ca domenii de activitate în care problemele legate de adevăr, dreptate și gust sunt prelucrate autonom, și anume sub aspectul lor specific de valabilitate. Și această *sferă a cunoașterii* s-a separat complet de *sfera credinței*, pe de o parte, și de cea a *relațiilor sociale organizate juridic, precum și de cea a conviețuirii cotidiene*, pe de altă parte. Aici recunoaștem cu precizie sferele pe care Hegel le va concepe mai târziu ca forme caracteristice ale subiectivității. Deoarece reflecția transcendentală – în care principiul subiectivității iese oarecum clar la iveală – revendică față de acele sfere competențe judecătorești, Hegel vede esența lumii moderne concentrată ca într-un focar în filosofia kantiană.

IV

Kant redă lumea modernă printr-o construcție ideatică. Firește, acest lucru înseamnă doar că în filosofia lui Kant se reflectă, ca într-o oglindă, trăsăturile esențiale ale epocii, fără ca modernitatea ca atare să fi fost concepută de Kant. Abia retrospectiv poate Hegel să înțeleagă filosofia lui Kant ca fiind interpretarea de sine hotărâtoare a modernității; Hegel crede că știe ce rămâne nesesizat în această extrem de reflectată expresie a epocii: Kant nu simte *ca* rupturi diferențierile dinăuntrul rațiunii, clasificările dinăuntrul culturii și, în genere, sciziunile acelor sfere. Kant ignoră de aceea nevoia care apare odată cu separările obținute din principiul subiectivității. Această nevoie s-a impus în filosofie atunci când modernitatea s-a înțeles ca o epocă istorică, atunci când aceasta a conștientizat ca problemă istorică detașarea de trecutul exemplar și necesitatea de a crea toate normele din sine însăși. Se pune atunci tocmai întrebarea dacă principiul subiectivității și structura conştiinţei de sine pot îndeplini ele singure rolul de surse ale orientărilor normative – dacă ele sunt suficiente, nu doar să „fundeze” în genere ştiinţa, morala şi arta, ci şi să confere stabilitate unei formaţiuni evenimenţial-istorice ce s-a desprins de toate legăturile istorice. Întrebarea e dacă din subiectivitatea şi conştiinţa de sine se pot dobândi criterii care să fie extrase din lumea modernă şi, în acelaşi timp, să fie bune pentru orientarea în ea, adică pentru critica modernităţii dezbinate. Cum poate fi construită din spiritul lumii moderne o configuraţie ideală, interioară, care să nu imite pur şi simplu multiplele forme fenomenale istorice, dar care nici să nu fie adăugată din exterior la acestea?

---

[49] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 779.

Îndată ce întrebarea e astfel pusă, subiectivitatea se dovedeşte a fi un principiu *unilateral*. Acesta posedă, într-adevăr, forţa incomparabilă de a produce o formare a libertăţii subiective şi a reflecţiei, şi de a submina religia ce apăruse până atunci ca putere de-a dreptul unificatoare. Însă acelaşi principiu nu e suficient de puternic pentru a regenera, în mediul raţiunii, puterea religioasă a unificării. Mândra cultură a reflecţiei proprie Iluminismului „a rupt-o cu religia şi s-a pus pe sine *lângă* ea sau a pus-o pe ea *lângă* sine.”[50] Discreditarea religiei duce la o scindare între cunoaştere şi credinţă, scindare pe care iluminismul nu o poate depăşi prin forţe proprii. De aceea, în *Fenomenologia spiritului*, iluminismul apare sub titlul unei lumi a spiritului ce s-a îndepărtat de sine:[51] „Cu cât progresează mai mult cultura, cu cât mai variată devine dezvoltarea manifestărilor vieţii în care intervine ruptura, cu atât mai mare devine puterea rupturii... cu atât mai străine întregului culturii şi mai nesemnificative devin străduinţele vieţii (suprimate odată în religie) de a renaşte în armonie.”[52]

Această propoziţie provine dintr-o lucrare polemică, aşa-numita *Differenzschrift*[53] din 1802, împotriva lui Reinhold, în care Hegel concepe armonia distrusă a vieţii ca provocare practică şi ca nevoie de filosofie.[54] Faptul că acum conştiinţa timpului a ieşit din totalitate şi spiritul e înstrăinat de sine însuşi este pentru el tocmai o presupoziţie a filosofării contemporane. Conceptul de absolut, preluat în primul rând de la Schelling, e considerat de Hegel a fi o altă presupoziţie cu care filosofia trebuie să-şi înceapă activitatea. Cu el filosofia se poate asigura de la început asupra scopului de a dovedi raţiunea drept putere de unificare. Raţiunea trebuie să suprime şi să conserve totodată (aufheben) starea de ruptură în care principiul subiectivităţii a aruncat atât raţiunea însăşi cât şi „întregul sistem de raporturi de viaţă". Prin critica sa, îndreptată în mod direct împotriva sistemelor filosofice ale lui Kant şi Fichte, Hegel dorea să atingă în acelaşi timp înţelegerea de sine modernă care se exprimă în acestea. Criticând opoziţiile filosofice dintre natură şi spirit, sensibilitate şi intelect, intelect şi raţiune, raţiune practică şi teoretică, facultate de judecare şi imaginaţie, eu şi non-eu, finit şi infinit, cunoaştere şi credinţă, Hegel a vrut să dea el însuşi un răspuns la criza provocată de ruptura vieţii. În caz contrar, critica filosofică n-ar putea avea şansa de a satisface nevoia prin care ea apare în mod obiectiv. Critica idealismului subiectiv este în acelaşi timp critică a unei modernităţi care, pe acest drum, se asigură de conceptul ei, fiind de aceea în stare să-şi confere stabilitate pornind de la sine însăşi. Pentru acest lucru, critica nu poate şi nu trebuie să se servească de alt instrument decât de acela al reflecţiei, pe care o găseşte ca fiind cea mai pură *expresie a principiului noii epoci*.[55] Dacă tocmai modernitatea trebuie să se întemeieze din sine însăşi, Hegel trebuie atunci să dezvolte conceptul critic de modernitate pornind de la o dialectică ce se află în principiul însuşi al iluminismului.

---

[50] Hegel, vol. 2, 23.

[51] Hegel, vol. 3, 362 sqq.

[52] Hegel, vol. 2, 22 sqq.

[53] *Differenzschrift*, acesta este titlul prescurtat al unei lucrări de tinereţe a lui Hegel, *Differenz des Fichtenschen und Schellingschen System der Philosophie*, apărută şi în limba română sub titlul „Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte şi sistemul filosofic al lui Schelling”, editura Academiei RSR, 1967, traducere de D. D. Roşca (n.trad.).

[54] „Atunci când dispare din viaţa oamenilor puterea uniunii, iar contradicţiile îşi pierd influenţa reciprocă şi relaţia lor vie, ia naştere nevoia de filosofie. E o întâmplare, însă,

Vom vedea cum Hegel realizează acest program şi cum se încurcă el aici într-o dilemă. După ce a dus până la capăt dialectica iluminismului, se va fi consumat impulsul către critica epocii ce a pus acea dialectică în mişcare. Va fi de arătat, în primul rând, ce se ascunde în acea „anticameră a filosofiei" în care Hegel aduce „presupoziţiile absolutului". Motivele filosofiei unificării coboară înapoi până la experienţele de criză ale tânărului Hegel. Ele stau în spatele convingerii că raţiunea ca putere conciliatoare trebuie chemată împotriva pozitivităţilor acestei epoci dezbinate. Versiunea mito-poetică a unei concilieri a modernităţii, pe care Hegel o împărtăşeşte împreună cu

---

în condiţiile rupturii date, încercarea de a suprima subiectivitatea şi obiectivitatea devenite fixe şi de a concepe ca devenire faptul de a fi devenit al lumii intelectuale şi reale." (Hegel, vol. 2, 22).

[55] Hegel. vol. 2, 25 sqq.

Schelling și Hölderlin, rămâne desigur încă legată de trecutul exemplar al creștinismului originar și al Antichității. Abia în cursul anilor de la Jena dobândește Hegel, în privința propriului său concept de cunoaștere absolută, o poziție care îi va permite să depășească produsele iluminismului – arta romantică, religia rațiunii și societatea burgheză – fără să se orienteze după modele străine. Cu acest concept al absolutului, Hegel recade totuși în urma intuițiilor sale de tinerețe: el gândește depășirea subiectivității înăuntrul granițelor filosofiei subiectului. Aici se ivește dilema: el trebuie în final să conteste înțelegerii de sine a modernității posibilitatea unei critici a modernității. Critica subiectivității, dilatată până la a fi putere absolută, se transformă ironic într-un reproș al filosofului cu privire la limitarea subiecților ce nu l-au înțeles nici pe el, nici mersul istoriei.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. Conceptul hegelian de modernitate

I

Când Hegel, în 1802, tratează sistemele lui Kant, Jacobi şi Fichte sub aspectul opoziţiei dintre credinţă şi cunoaştere, pentru a submina din interior filosofia subiectivităţii, el nu procedează totuşi strict imanent. El se sprijină pentru aceasta, implicit, pe propriul diagnostic al epocii iluminismului; şi doar acest diagnostic îl îndreptăţeşte să stabilească ca punct de plecare presupoziţia absolutului – îl îndreptăţeşte, aşadar, să stabilească ca punct de plecare raţiunea (altfel decât în filosofia reflecţiei) în calitate de *putere de unificare:* „Cultura a ridicat într-atât ultima epocă deasupra vechii contradicţii dintre filosofie şi religie pozitivă, încât această opoziţie între credinţă şi cunoaştere a fost mutată înăuntrul filosofiei înseşi. Este, însă, o întrebare dacă victorioasa raţiune nu a cunoscut tocmai destinul pe care îl are de obicei tăria victorioasă a naţiunilor barbare faţă de slăbiciunea supusă a celor evoluate, de a obţine dominaţia exterioară, dar, în spirit, să fie totuşi subjugate de ele. Victoria glorioasă pe care raţiunea a repurtat-o asupra a ceea ce a considerat ea, după criteriul minor al înţelegerii sale religioase, drept opusă sieşi ca credinţă, nu este alta, privită la lumină, decât aceea că nici pozitivul cu care s-a luptat nu a rămas religie, nici ea, care a câştigat, nu a rămas raţiune."[56] Hegel e convins că epoca iluminismului, ce îşi atinge punctul culminant cu Kant şi Fichte, a făcut pur şi simplu din raţiune un idol; ea pus în mod fals intelectul sau reflecţia în locul raţiunii, ridicând astfel ceva finit la rangul de absolut. Infinitul filosofiei reflecţiei este în adevăr doar ceva pus de raţiune, ceva raţional ce se creează prin negarea finitului: „Întrucât intelectul îl fixează (infinitul), el se pune în opoziţie absolută cu finitul, iar reflecţia, prin aceea că suprimă finitul, s-a ridicat pe sine la rangul de raţiune, dar s-a şi coborât iarăşi la rangul de intelect, fixând în opoziţie acţiunea raţiunii; pe deasupra, el ridică acum pretenţia de a fi raţional chiar şi în acest regres."[57] Aşa cum arată discuţia despre „regres", Hegel îşi procură aici, ilicit, ceea ce trebuia să demonstreze: el trebuia mai întâi să *arate*, şi nu să *presupună* pur şi simplu, că o rațiune care e mai mult decât intelect absolutizat *poate* uni din nou, la fel de constrângător, acele opoziții pe care rațiunea *trebuia* să le separe totuşi în mod discursiv. Ceea ce îndrăzneşte Hegel aici să ia drept *presupoziție* a unei forțe de unificare sunt mai puțin argumente, cât mai degrabă experiențe biografice, anume acele experiențe de criză ale istoriei contemporane, pe care el le-a adunat şi prelucrat în Tübingen, Berna şi Frankfurt, şi pe care le-a adus cu sine la Jena.

---

[56] Hegel, vol. 2, 287 sq.

[57] Hegel, vol. 2, 21.

Tânărul Hegel împreună cu tovarăşii săi mai în vârstă erau, după cum se ştie, suporterii mişcării de eliberare a acelui timp. Ei trăiau direct pe terenul tensionat al iluminismului religios şi dezbăteau înainte de toate ortodoxia protestantă, reprezentată de teologul Gottlieb Christian Storr. Din punct de vedere filosofic, ei s-au orientat spre filosofia morală şi filosofia religiei ale lui Kant, iar din punct de vedere politic, către ideile emise de Revoluția franceză. Disciplina strict reglementată de la seminar a avut aici un rol declanşator: „Teologia lui Storr, statutul seminarului şi constituția statului, care conferea ambelor protecție, le păreau mai tuturora (seminariştilor) ca demne de o revoluție."[58] În cadrul studiilor teologice, pe care le-au urmat atunci Hegel şi Schelling, acest impuls de răzvrătire a luat forma mai modestă a unei referiri reformatoare la creştinismul originar. Intenția pe care au pus-o pe seama lui Iisus – aceea „de a aduce moralitate în religiozitatea națiunii sale"[59] – era de fapt a lor proprie. În această idee, ei s-au îndreptat atât împotriva taberei iluminismului cât şi împotriva aceleia a ortodoxiei.[60] Ambele părți se servesc de instrumentele critico-istorice ale exegezei biblice, deşi urmăresc scopuri contrare – anume fie pentru a justifica religia rațiunii, aşa cum se numeşte de la Lessing încoace, fie pentru a apăra învățătura lui Luther de aceasta. Ortodoxia a ajuns să se apere şi a trebuit să se servească de metoda critică a opozanților săi.

---

[58] D. Heinrich, „Historische Voraussetzungen von Hegels System", în *idem*, *Hegel im Kontext*, Ffm, 1971, 55.

[59] Hegel. vol. 1, 107.

[60] La acest lucru Hegel face aluzie în observația: „Modalitatea de tratare a religiei creştine, care e la modă în timpul nostru, de a considera moralitatea şi rațiunea drept fundament al examenului său şi de a chema în ajutor, în cadrul explicării, spiritul națiunilor şi al timpului, e văzută de o parte (foarte venerabilă datorită cunoştințelor, a rațiunii limpezi şi a intențiilor bune) a contemporanilor noştri ca iluminism caritabil, ce conduce la scopurile umanității, la adevăr şi virtute, iar de altă parte – respectabilă datorită aceloraşi cunoştințe şi aceloraşi scopuri bine-intenționate, încă mai întărită prin reputația secolelor şi a puterii publice – ea e condamnată în gura mare ca fiind doar o înrăutățire." (Hegel vol. 1, 104) vezi pentru asta şi Heinrich (1971), 52 sqq.

Hegel stă de-a curmezişul faţă de aceste două fronturi. Ca şi Kant, el consideră religia „drept forţa de a realiza şi de a pune în valoare drepturile pe care le-a acordat raţiunea.”[61] Însă ideea de Dumnezeu poate dobândi această forţă numai atunci când religia pătrunde spiritul şi moravurile unui *popor*, numai atunci când ea e prezentă în instituţiile statului şi în praxisul societăţii, numai atunci când ea sensibilizează felul de a gândi şi motivaţiile oamenilor la imperativele raţiunii practice, întipărindu-se în simţirea acestora. Religia poate doar ca element al *vieţii publice* să împrumute raţiunii eficacitate practică. Hegel se lasă inspirat de Rousseau atunci când formulează trei cerinţe pentru adevărata religie a unui popor: „Învăţăturile ei trebuie să fie întemeiate în raţiunea universală. Fantezia, inima, sensibilitatea nu trebuie să lipsească din ea. Ea trebuie să fie astfel constituită încât să lege de ea toate nevoile vieţii, toate acţiunile publice ale statului.”[62] Aici pot fi recunoscute ecouri ale cultului raţiunii din zilele Revoluţiei franceze. Pornind de la această viziune, se clarifică dubla direcţie de atac a scrierilor teologice de tinereţe împotriva ortodoxiei şi împotriva religiei raţiunii. Amândouă apar ca produse complementare şi unilaterale ale dinamicii iluminismului, care se străduie să treacă însă dincolo de graniţele acestuia.

Un *pozitivism al moravurilor*, îi pare tânărului Hegel, este semnătura epocii. Ca „pozitive” Hegel numeşte religiile care se întemeiază doar pe autoritate şi nu pun valoarea omului în morala acestuia[63]; pozitive sunt prescripţiile conform cărora credinciosul ar trebui să poată obţine bunăvoinţa lui Dumnezeu prin muncă, în loc de acţiune morală; pozitivă este speranţa într-o compensaţie în lumea de dincolo, pozitivă este punerea învăţăturii în mâinile unora, separând-o astfel de viaţa şi proprietatea tuturor; pozitivă este îndepărtarea cunoaşterii preoţeşti de credinţa în fetişuri a maselor; ca şi ocolişul care conduce la moralitate doar trecând prin autoritatea şi faptele miraculoase ale unei persoane; pozitive sunt asigurările şi ameninţările care ţintesc la simpla legalitate a acţiunii; pozitivă este, în cele din urmă şi înainte de toate, separarea religiei private de viaţa publică.

Dacă toate acestea caracterizează credinţa pozitivă pe care o apără tabăra ortodoxă, atunci tabăra filosofică n-ar trebui să aibă prea multă bătaie de cap. Aceasta insistă pe principiul că religia nu are pur şi simplu nimic pozitiv în sine, ci e în aşa fel autorizată de raţiunea universală umană „încât fiecare om să înţeleagă şi să simtă caracterul ei de datorie, atunci când el a devenit atent la ea".[64] Hegel le replică, în schimb, iluminiștilor faptul că pura religie a rațiunii reprezintă, ca și credința în fetișuri, doar o abstracție; căci ea e incapabilă să intereseze inima și să aibă vreo influență asupra emoțiilor și nevoilor. Ea duce doar la un alt soi de religie privată, deoarece este ruptă de instituțiile vieții publice și nu trezește nici un entuziasm. De-abia atunci când religia rațiunii s-ar manifesta public în sărbători și culte, când s-ar uni cu mitul, când ar atinge inima și fantezia, atunci ar putea morala mijlocită religios să „pătrundă în întregul ansamblu al statului."[65]. Rațiunea în religie obține o formă obiectivă doar în condițiile libertății politice – „religia poporului, care creează și hrănește înalte ținute morale, merge mână-n mână cu libertatea."[66]

---

[61] Hegel, vol. 1, 103.

[62] Hegel, vol. 1, 33.

[63] Hegel, vol. 1, 10. Termenii *moral* şi *sittlich* (moravuri sau etic n.t.) încă sunt folosite de tânărul Hegel ca sinonime.

Iluminismul este, de aceea, doar reversul ortodoxiei. Așa cum aceasta stăruie pe pozitivitatea învățăturilor, așa stăruie el pe obiectivitatea imperativelor rațiunii; amândouă se servesc de același mijloc al exegezei biblice, amândouă consolidează starea de ruptură, fiind în egală măsură incapabile să desăvârșească religia ca totalitate a moravurilor unui întreg popor și să însuflețească o viață în libertate politică. Religia rațiunii izvorăște, asemenea celei pozitive, din ceva opus – „din ceva ce nu suntem și care trebuie să fim".[67]

Aceeași ruptură le-o reproșează Hegel relațiilor politice și instituțiilor statale ale timpului său – înainte de toate, dominației regimentului orașului Berna asupra cantonului Waadt, constituției municipalității din Württenberg și constituției imperiului german.[68] Așa cum spiritul viu al creștinismului originar a dispărut din religia devenită pozitivă a ortodoxiei contemporane, tot așa și în politică legile și-au pierdut „viața lor străveche, și tot așa viața de acum n-a ştiut să se cuprindă în legi".[69] Formele politice şi juridice, încremenite în pozitivitate, au devenit o putere străină. În perioada din jurul anului 1800, Hegel a atacat religia şi statul, acuzându-le că au devenit ceva pur mecanic, un angrenaj, o maşinărie.[70]

---

[64] Hegel, vol. 1, 33.

[65] Hegel, vol. 1, 77.

[66] Hegel, vol. 1, 41.

[67] Hegel, vol. 1, 254.

[68] referitor la scrierile politice ale tânărului Hegel vezi vol. 1, 255 sqq, 268 sqq, 428 sqq, 451 sqq. Desigur, lipsesc încă în scrierile politice pendantul la critica iluminismului. După cum se știe, Hegel realizează acest lucru ulterior în *Fenomenologia spiritului*, sub titlul „Libertatea absolută și groaza". El se îndreaptă și aici împotriva unei tabere filosofice, ce iese cu cerințe abstracte înaintea unui regim vechi și fortificat în spatele pozitivității sale. Pe de altă parte, în scrierile politice experiența crizei își găsesc o expresie și mai elocventă, în orice caz mai directă decât în cele teologice. Hegel invocă de-a dreptul nevoia timpului, sentimentul contradicției, nevoia de schimbare, presiunea de a sparge granițele: „Imaginea unor timpuri mai bune, mai drepte, a pătruns în mod viu în inima oamenilor, iar un dor, un oftat după o stare mai liberă, mai pură, a mișcat toate simțirile și le-a adus în contradicție cu realitatea." (Hegel, vol. 1, 268 sq.). Vezi de asemenea și postfața mea la „*G.W.F. Hegel. Politische Schriften*", Ffm, 1966, 343 sqq.

Acestea sunt, aşadar, motivele contemporane care l-au determinat pe Hegel să gândească *a priori* raţiunea ca o putere ce nu doar diferenţiază şi rupe sistemul de relaţii ale vieţii, ci le şi reuneşte din nou. În disputa dintre ortodoxie şi iluminism, principiul fundamental al subiectivităţii produce o pozitivitate, ce provoacă în orice caz nevoia obiectivă de a o depăşi. Înainte ca Hegel să poată realiza această dialectică a iluminismului, el trebuie să arate cum se explică suprimarea şi totodată conservarea pozitivităţii din acelaşi principiu, căruia pozitivitatea totuşi i se datorează.

II

Hegel operează în scrierile sale timpurii cu forţa conciliatoare a unei raţiuni care nu poate fi derivată fără discontinuitate din subiectivitate.

El scoate mereu în evidenţă aspectul autoritar al conştiinţei de sine atunci când are în vedere ruptura prin reflecţie. Manifestările moderne ale „pozitivului" dezvăluie principiul subiectivităţii ca fiind unul de dominaţie. În acest fel, „situaţia grea a timpului" e caracterizată de pozitivitatea religiei contemporane, ce e provocată şi în acelaşi timp consolidată prin iluminism, e caracterizată în general de pozitivismul moralităţii; „într-o situaţie grea ori omul e transformat în obiect şi reprimat, ori el trebuie să transforme natura în obiect şi s-o reprime.[71]" Acest caracter represiv al raţiunii este în general întemeiat în structura raportării la sine, adică a relaţiei unui subiect ce se transformă în obiect. În mod sigur, creştinismul a elaborat şi lichidat deja o parte a pozitivităţii credinţei iudaice, iar protestantismul o parte a pozitivităţii credinţei catolice; însă în chiar filosofia kantiană a moralei şi a religiei revine o pozitivitate – iar de data aceasta ca element declarat al raţiunii însăşi. În acest context, Hegel nu vede diferenţa dintre „tresa de mogul", supusă dominaţiei oarbe, şi fiul raţional al modernităţii, ce nu ascultă decât de datoria sa, în diferenţa dintre sclavie şi libertate, ci doar în diferenţa că „acela îşi are stăpânul în afara sa, în timp ce acesta îşi poartă în sine stăpânul, fiind în acelaşi timp propriul său sclav: pentru ceea ce e special, pentru impulsuri, înclinaţii, dragoste patologică, sensibilitate, sau oricum s-ar numi, universalul este necesar, dar întotdeauna ceva străin, ceva obiectiv; rămâne o pozitivitate indestructibilă ce devine de-a dreptul revoltătoare prin faptul că acel conținut pe care îl are imperativul universal al obligației include o obligație determinată, include contradicția de a fi limitată și în același timp universală, și ridică cele mai dure pretenții pentru unilateralitatea sa, de dragul formei universalității."[72]

---

[69] Hegel, vol. 1, 465.
[70] Hegel, vol. 1, 219, 234 sq.
[71] Hegel, vol. 1, 318.

În același tratat, *Geist des Christentums und sein Schicksal* (Spiritul creștinismului și destinul său), Hegel elaborează concepția despre o rațiune conciliatoare care nu anulează doar aparent pozitivitatea. Felul în care li se face simțită subiecților această rațiune ca putere de unificare, Hegel îl explică, de exemplu, pe modelul pedepsei cunoscute ca destin.[73] Hegel desemnează acum ca fiind etică (sittlich), spre deosebire de morală (moralisch), o stare socială în care tuturor membrilor li se acordă atenția cuvenită și care își satisfac nevoile lor, fără a leza interesele altora. Un infractor, care încalcă asemenea raporturi etice, prejudiciind o altă viață și reprimând-o, cunoaște puterea vieții înstrăinate prin fapta sa ca destin vitreg. El trebuie să resimtă ca necesitate istorică a unui destin ceea ce în realitate este doar puterea reactivă a vieții refulate și izolate. Aceasta îl face pe cel vinovat să sufere, până când recunoaște în anihilarea altei vieți lipsa celei proprii, recunoaște în respingerea altei vieți înstrăinarea de sine însuși. În această cauzalitate a destinului se conștientizează legătura ruptă a totalității etice. Totalitatea dezbinată poate fi conciliată abia când se ridică, din experiența negativității celor dezbinate, dorul după viața pierdută – și când aceasta îi forțează pe participanți să recunoască din nou în existența dezunită a ceea ce e străin propria lor natură negată. Atunci ambele tabere își înțeleg poziția lor fermă, reciprocă, ca rezultat al abstractizării și al îndepărtării de contextul lor comun de viață – și recunosc în acesta temeiul existenței lor.

Hegel confruntă, așadar, legile abstracte ale moralei cu o cu totul altă legalitate a unui context concret de vinovăție, care apare prin sciziunea unei *presupuse* totalități etice. Însă acea procesualitate a destinului drept nu se lasă derivată din principiul subiectivității, ca legile rațiunii practice, prin conceptul voinței autonome. Dinamica destinului rezultă mai curând din dereglarea condițiilor de simetrie și ale relațiilor reciproce de recunoaștere ale unui context de viață constituit *intersubiectiv*, de care o parte se izolează și se înstrăinează atât de celelalte părți, cât și de viața comună. Acest act de smulgere din lumea vieții împărtășite intersubiectiv *dă* mai întâi *naștere* la o relație de tipul subiect-obiect. Aceasta va fi introdusă ca element străin, în orice caz abia ulterior, în relațiile care din capul locului se supun structurii unei înțelegeri între subiecți – și nu logicii unei obiectualizări printr-un subiect. Chiar și „pozitivul" capătă prin aceasta o altă semnificație. Absolutizarea unui condiționat la rangul de necondiționat nu mai e explicată printr-o subiectivitate *dilatată*, ce își extinde pretențiile, ci printr-o subiectivitate *înstrăinată*, ce s-a dezis de viața comună. Iar represiunea care rezultă de aici își găsește originea în dereglarea unui echilibru intersubiectiv, și nu în subjugarea unui subiect transformat în obiect.

---

[72] Hegel, vol. 1, 323.
[73] Hegel, vol. 1, 342 sqq.

Hegel nu poate dobândi aspectul concilierii, adică al restabilirii totalității rupte, de la conștiința de sine sau de la relația reflexivă a subiectului cunoscător cu sine. Îndată însă ce apelează la intersubiectivitatea raporturilor de înțelegere, el ratează scopul, esențial pentru autoîntemeierea modernității, de a gândi în așa fel pozitivul încât acesta să poate fi depășit pornind de la același principiu din care a luat naștere – chiar de la subiectivitate.

Acest rezultat nu e chiar surprinzător, dacă avem în vedere faptul că tânărul Hegel explică raporturile de viață, coagulate în pozitivitate, prin corespondența prezentului său cu epoca de decadență a elenismului. El oglindește prezentul său într-o epocă a destrămării modelelor clasice. Pentru concilierea destinală a modernității dezbinate el presupune o totalitate etică care nu a crescut din solul modernității, ci a fost *împrumutată* de la trecutul idealizat al comunităților religioase ale creștinismului originar și de la polisul grecesc.

Hegel invocă împotriva întruchipărilor autoritare ale rațiunii centrate în subiect puterea unificatoare a unei intersubiectivități ce apare sub termenii de „iubire" și „viață". Locul relației reflexive dintre subiect și obiect e ocupat de o mijlocire a subiecților, mijlocire comunicativă în sensul cel mai larg. Spiritul viu e mediul care instituie un asemenea tip de comunitate, încât un subiect se știe identic cu altul, dar și el însuși în unicitatea sa. Izolarea subiecților pune în mișcare dinamica unei comunicări distorsionate, în interiorul căreia există ca telos nevoia de restabilire a raporturilor etice. Turnura acestei idei ar fi putut oferi impulsul de a căuta și reconstrui, din punctul de vedere al teoriei comunicării, conceptul de rațiune al reflecției, ce a fost dezvoltat în filosofia subiectului. Hegel nu a mers pe acest drum.[74] El a dezvoltat ideea totalității etice doar pe firul ideii de religie a unui popor, în care rațiunea comunicativă ia forma idealizată a comunităților istorice, precum sunt cele ale comunităților creștinismului originar și ale polisului grecesc. *Ca* religie a poporului, ea e legată nu doar ilustrativ, ci chiar *indisolubil* de trăsăturile ideale ale acestor epoci clasice.

---

[74] Fac abstracție de filosofia realului de la Jena, în care au lăsat urme abordările teoriei comunicării din scrierile de tinerețe. Vezi Habermas, „Arbeit und Interaktion" în *idem*, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, Ffm, 1968, 9 sqq.

Epoca modernă, însă, și-a dobândit conștiința de sine printr-o reflecție ce refuză recursul sistematic la asemenea trecuturi exemplare. Opoziția dintre credință și știință a fost transpusă în filosofia însăși, așa cum se poate vedea din disputa dintre Jacobi și Kant, și din reacția lui Fichte. Cu aceste gânduri își începe Hegel tratatul. Ele îl forțează să renunțe la reprezentarea conform căreia religia pozitivă și rațiunea s-ar putea concilia una cu alta pe calea unei reînnoiri reformatoare a spiritului creștinismului originar. În aceeași perioadă, Hegel s-a familiarizat cu economia politică. El trebuie să vadă chiar și aici că relațiile economice de tip capitalist au creat o societate modernă, care constituie, sub numele tradițional de „societate burgheză”, o realitate complet nouă, ce nu poate fi comparată cu formele clasice ale *societas civilis* sau ale polisului. În ciuda unor continuități ale moștenirii dreptului roman, Hegel nu mai poate compara situația socială a Imperiului roman aflat în decădere cu relațiile dreptului privat din societatea burgheză modernă. Astfel, cadrul în care va deveni vizibilă decăderea Imperiului roman de mai târziu, așadar renumita libertate politică a statului atenian, își pierde caracterul de model pentru epoca modernă. Pe scurt – caracterul etic astfel interpretat al polisului și al creștinismului originar nu mai poate oferi acel standard pe care și l-ar putea însuși o modernitate dezbinată.

Acesta ar putea fi motivul pentru care Hegel nu merge mai departe pe urmele unei rațiuni comunicative, ce sunt prezente în mod clar în scrierile de tinerețe, și nu dezvoltă în perioada de la Jena un concept de absolut care să permită, în limitele filosofiei subiectului, o detașare de modelele antice și creștine – desigur, cu prețul unei dileme mai mari.

III

Înainte de a începe să schițez soluția pe care a oferit-o Hegel pentru autoîntemeierea modernității, ar fi utilă o scurtă privire retrospectivă asupra celui mai vechi program de sistem păstrat în manuscrisele lui Hegel și care redă convingerea comună a prietenilor adunați în Frankfurt: Hölderlin, Schelling și Hegel.[75] Aici e adus în joc un alt element: arta ca putere a concilierii viitoare. Religia rațiunii trebuie să se încredințeze *artei*, pentru a se transforma în religie a poporului. Monoteismul rațiunii și al inimii trebuie să se unească cu politeismului puterii de imaginație și să creeze o mitologie în slujba ideilor: „Ideile nu prezintă nici un interes pentru popor, înainte ca noi să le dăm un caracter estetic, adică mitologic; și invers, filosoful trebuie să se rușineze de mitologie, atâta vreme cât aceasta nu a devenit rațională.”[76] Totalitatea etică, care nu înăbușă nici o forță și care face posibilă formarea egală a tuturor forțelor, va fi inspirată de o religie ctitorită poetic. Atunci caracterul plastic al acestei mitopoezii poate ajunge la inima poporului și filosofilor în egală măsură.[77]

---

[75] R. Bubner, *Das älteste Systemprogramm*, Bonn, 1973, pentru proveniența manuscrisului, vezi contribuțiile lui Chr. Jamme, H. Schneider (ed.), *Mythologie der Vernunft*, Ffm, 1984.

Această idee programatică amintește de ideile lui Schiller privitoare la educația estetică a omului din 1795[78]; ea îl conduce pe Schelling în elaborarea sistemului idealismului transcendental din 1800; ea însuflețește până la sfârșit gândirea lui Hölderlin[79]. Între timp, Hegel începe să aibă îndoieli cu privire la utopia estetică. În *Differenzschrift* din 1801, el nu-i mai dă acesteia nici o șansă, deoarece în formarea spiritului înstrăinat de sine „relației mai adânci, serioase a artei vii” nu i se mai poate acorda nici o atenție.[80] Poezia romantismului timpuriu a apărut, la Jena, oarecum sub ochii lui Hegel. El vede imediat că arta romantică este congenială spiritului timpului – în subiectivismul ei se exprimă spiritul modernității. Însă, ca poezie a rupturii, ea n-ar fi chemată să ajungă „învățătoarea umanității”; ea nu croiește drum către acea religie a artei pe care Hegel a invocat-o în Frankfurt împreună cu Schelling și Hölderlin. Filosofia nu i se poate subordona ei. Filosofia trebuie mai degrabă să se înțeleagă pe sine ca acel loc în care își face apariția rațiunea ca putere absolută de unificare. Iar dacă aceasta a luat prin Kant și Fichte forma filosofiei reflecției, Hegel trebuie să încerce, mergând încă pe urmele lui Schelling, să dezvolte pornind de la inițiativa filosofiei reflecției, adică de la raportarea la sine a subiectului, un concept de rațiune prin care el să-și poată prelucra propriile experiențe de criză și prin care să poată face critica modernității dezbinate.

Hegel vrea să conceptualizeze intuiția din tinerețea sa, potrivit căreia în lumea modernă emanciparea trebuie să se transforme în lipsă de libertate, întrucât forța descătușantă a reflecției a devenit independentă, făcând unificarea doar prin puterea unei subiectivități subjugante. Lumea modernă suferă de identități *false*, deoarece ea, atât în viața de zi cu zi, cât și în filosofie, pune în mod absolut ceva condiționat. *Pozitivităților* credinței și instituțiilor politice, eticii dezbinate, le corespunde *dogmatismul* filosofiei kantiene. Aceasta absolutizează conștiința de sine a omului rațional, care conferă diversității unei lumi dezbinate „sprijin și legătură obiectivă, substanțialitate, pluralitate, ba chiar realitate și posibilitate – o determinare obiectivă pe care omul o vede și o aruncă."[81] Iar ceea ce în cunoaștere e valabil pentru unitatea subiectivului și obiectivului, e valabil și pentru identitatea finitului și a infinitului, a particularului și a universalului, a libertății și a necesității în religie, stat și moralitate; toate acestea sunt false identități – „unificarea e puternică, unul ajunge să-l aibă pe celălalt *în puterea sa*... identitatea, care trebuia să fie una absolută, este una incompletă."[82]

---

[76] Hegel, vol. 1, 236.

[77] „Așa încât trebuie, în cele din urmă, ca iluministul și neiluministul să-și întindă mâna, mitologia să devină filosofică și poporul rațional, iar filosofia să devină mitologică pentru ca filosofii să poate fi inteligibili.” Hegel, vol. 1, 236.

[78] vezi Excursul cu privire la scrisorile lui Schiller despre educația estetică a omului din volumul de față.

[79] Heinrich, (1971), 61 sqq.

[80] Hegel, vol. 2, 23.

Nevoia imperioasă de identitate neartificială, nevoia de o altă unificare decât cea pur pozitivă, fixată în raporturi de putere, este pentru Hegel, așa cum am văzut, autentificată prin experiențele de criză trăite. Dacă însă adevărata identitate trebuie elaborată pornind de la filosofia reflecției, atunci rațiunea trebuie gândită ca raportare la sine a unui subiect, dar nu ca o reflecție care se impune pur și simplu în fața altuia ca putere absolută a subiectivității, ci una care își are în același timp stabilitatea și dinamica doar în faptul că se opune tuturor absolutizărilor, adică în faptul că elimină tot pozitivul care apare. În locul opoziției abstracte dintre finit și infinit, Hegel pune raportarea absolută la sine a unui subiect – ajuns la conștiința de sine pornind de la substanța sa –, care poartă *în sine* atât unitatea, cât și diferența dintre finit și infinit. Spre deosebire de Hölderlin și Schelling, acest subiect absolut nu trebuie să *preceadă* ca ființă sau intuiție intelectuală procesul lumii, ci să constea numai în procesul relației reciproce a finitului cu infinitul și în activitatea mistuitoare a venirii la sine. Absolutul nu va fi privit nici ca substanță, nici ca subiect, ci doar ca proces mijlocitor al raportării la sine ce se produce fără condiționări.[83]

Această figură de gândire, specifică lui Hegel, utilizează metoda filosofiei subiectului în scopul unei depășiri a rațiunii centrate în subiect. Odată cu ea, Hegel poate să-i arate modernității nereușitele ei, fără însă să recurgă la *altceva* decât la principiul subiectivităţii pe care-l posedă ea însăşi. În acest sens, estetica sa oferă un exemplu instructiv.

---

[81] Hegel, vol. 2, 309.

[82] Hegel, vol. 2, 48.

[83] D. Heinrich, „Hegel und Hölderlin", în *idem* (1971), 35 sqq.

În forţa de conciliere a artei şi-au pus speranţele nu numai prietenii din Frankfurt. Chiar în disputa cu privire la exemplaritatea artei clasice, şi în Germania, ca şi în Franţa, a devenit clară problema autoîntemeierii modernităţii. H. R. Jauß a arătat[84] cum au reformulat în lucrările lor într-o manieră actuală, Friedrich Schlegel şi Friedrich Schiller, în „Despre studiul filosofiei greceşti" (1797) şi în „Despre poezia sentimentală şi naivă" (1796), poziţia interogativă a „disputei" franceze, cum au elaborat ei specificul artei moderne şi au luat poziţie faţă de dilema ce a rezultat când a trebuit să se armonizeze exemplaritatea artei antice, recunoscută de clasicişti, cu superioritatea modernităţii. Ambii autori descriu în mod asemănător diferenţa de stil ca o opoziţie între ceea ce e obiectiv şi ceea ce e interesant, între educaţia naturală şi cea forţată, între naiv şi sentimental. Ei opun imitării clasice a naturii arta modernă ca pe un act de libertate şi reflecţie. Schlegel extinde deja limitele frumosului referindu-se la o estetică a urâtului, care face loc chestiunilor picante şi aventuroase, celor frapante şi noi, celor şocante şi celor oribile. Însă, în timp ce Schlegel ezită să se desprindă clar de idealul de artă clasic, Schiller creează o ierarhie, specifică filosofiei istoriei, între Antichitate şi epoca modernă. Perfecţiunea poeziei naïve a devenit intangibilă pentru poetul reflexiv al modernităţii; în schimb, arta modernă năzuie la idealul unei unităţi mijlocite cu natura – şi acest ideal trebuie *„preferat de mii de ori"* în locul scopului pe care l-a atins arta antică prin frumuseţea naturii imitate.

Schiller a conceptualizat arta reflexivă a romantismului încă înainte ca aceasta să ia naştere. Hegel o ştia deja, atunci când a inclus în conceptul său de spirit absolut interpretarea schilleriană a artei moderne, făcută din perspectiva filosofiei istoriei.[85] În artă în general, spiritul trebuie să se vadă ca pe o survenire simultană a alienării de sine şi a reîntoarcerii în sine. Arta este forma sensibilă în care absolutul se sesizează *intuitiv*, în timp ce religia şi filosofia reprezintă forme mai înalte în care deja absolutul se reprezintă şi se înţelege. Arta găseşte aşadar, în sensibilitatea mediului ei, o graniţă interioară, trimiţând în cele din urmă dincolo de limitele modului ei de reprezentare al absolutului. Există un „după artă".[86] Din această perspectivă poate Hegel să transpună acel ideal la care, ... în concepţia lui Schiller, arta modernă a năzuit, dar nu l-a putut atinge, într-o sferă situată *dincolo* de artă, acolo unde el poate fi realizat ca idee. Arta prezentului trebuie atunci interpretată ca un stadiu în care arta ca atare se destramă laolaltă cu arta romantică.

---

[84] H. R. Jauß, „Schlegels und Schillers Replik", în *idem* (1970), 67 sqq.

[85] Hegel, vol. 13, 89.

[86] Hegel, vol. 13, 141.

În felul acesta, disputa estetică dintre vechi și nou își află o rezolvare elegantă: romantismul este „împlinirea" artei – atât în sensul destrămării subiectiviste a artei în reflecție, cât și în sensul unei breșe reflexive a unei formei de reprezentare a absolutului, legată încă de simbolic. Așadar, la întrebarea – pusă, de la Hegel încoace, întotdeauna batjocoritor – „dacă aceleași produse în genere mai trebuie numite încă opere de artă"[87], se răspunde printr-o ambivalență intenționată. Arta modernă este de fapt decadentă, dar tocmai prin acest lucru este ea avansată pe drumul către știința absolută, în timp ce arta clasică își păstrează exemplaritatea ei, fiind însă pe bună dreptate depășită: „Arta clasică a atins (într-adevăr) supremul a ceea ce poate realiza materializarea artei"[88]; reflecției asupra limitării sferelor artistice ca atare, limitare ce apare atât de vizibil în tendințele romantice de dizolvare, îi lipsește însă naivitatea ei.

Potrivit aceluiași model, Hegel se desparte și de religia creștină. Sunt evidente paralelele dintre tendințele de dizolvare ale artei și ale religiei. Religia și-a atins prin protestantism interioritatea absolută: în cele din urmă, ea a ajuns în epoca iluminismului în disensiune cu conștiința laică: „Epoca noastră nu-și mai face nici o grijă că nu știe nimic de Dumnezeu, mai curând trece drept înțelegere supremă faptul că această cunoaștere nu e posibilă"[89]. Reflecția este în religie, ca în artă, demolată; credința substanțială a făcut loc ori indiferenței ori sentimentalismului pios. Filosofia salvează de acest ateism *conținutul* credinței, prin aceea că distruge *forma* religioasă. Filosofia nu are nici un alt conținut decât pe acela care îl are și religia, însă transformând religia în cunoaștere conceptuală „nimic nu (mai) e justificat în credință"[90].

Dacă ne oprim un moment și privim retrospectiv mersul ideii, atunci se pare că Hegel și-a atins țelul. Prin conceptul unui absolut, care distruge toate absolutizările și care reține ca pe ceva condiționat procesualitatea infinită, ce devorează în sine tot ceea ce e finit, a raportării la sine, Hegel poate să înțeleagă modernitatea pornind de la propriul ei principiu. Realizând acest lucru, el dovedește că filosofia este putere de unificare ce depășește toate pozitivitățile apărute din reflecția însăși – și vindecă astfel fenomenele moderne de dezintegrare. Această impresie, însă, e înșelătoare.

---

[87] Hegel, vol. 14, 223.

[88] Hegel, vol. 13, 111.

[89] Hegel, vol. 16, 43.

[90] Hegel, vol. 17, 343.

Dacă comparăm ceea ce Hegel a avut în vedere prin ideea unei religii a poporului cu ceea ce rămâne după suprimarea şi conservarea totodată a artei în religie şi cu ceea ce rămâne după suprimarea şi conservarea totodată a credinţei în filosofie, se va înţelege resemnarea care l-a cuprins pe Hegel la sfârşitul filosofiei religiei. Ceea ce poate produce în cel mai bun caz raţiunea filosofică, este o conciliere *parţială* – fără universalitatea exterioară a acelei religii publice, care trebuia să facă poporul raţional şi pe filosofi inteligibili (sinnlich). Poporul se vede mai degrabă părăsit de preoţii săi deveniţi filosofi: „Filosofia este în această privinţă un sanctuar separat", se spune acum, „iar slujitorii ei alcătuiesc o stare preoţească separată, care nu trebuie să meargă în rând cu lumea. Felul în care se regăseşte din conflictul său prezentul temporal, empiric, felul în care se configurează el, toate acestea sunt lăsate pe seama lui, căci nu constituie în mod direct treaba şi problema filosofiei."[91]

Atingându-şi scopul, dialectica iluminismului a anihilat impulsul către o critică a contemporaneităţii, impuls ce o pusese totuşi în mişcare. Acest rezultat negativ se arată mai clar în construcţia acelei „suprimări şi conservări totodată" a societăţii burgheze în stat.

IV

În tradiţia aristotelică, conceptul vechi-european de politică ca sferă ce cuprinde statul şi societatea a fost neîntrerupt menţinut până în secolul 19. Economia „întregii case", o economie de subzistenţă întemeiată pe producţia agraro-meşteşugărească, ce se întregeşte prin pieţe locale, alcătuieşte, conform acestei reprezentări, temelia unei ordini politice globale. Stratificarea socială şi participarea diferenţiată la puterea politică, respectiv excluderea de la puterea politică, merg mână-n mână – constituţia guvernării politice integrează societatea în întregul ei. Evident, aceste concepte nu se mai potrivesc societăţilor moderne, în care circulaţia mărfurilor economiei capitaliste, circulaţie organizată pe baza dreptului civil, s-a detaşat de forma de guvernământ. Prin mediile valorii de schimb şi ale puterii, s-au diferenţiat două sisteme procedurale, ce se completează funcţional – socialul s-a separat de politic, societatea economică depolitizată s-a separat de statul birocratizat. Puterea de înţelegere a teoriei clasice despre politică a fost suprasolicitată de această dezvoltare. De aceea, ea se dezintegrează, începând cu sfârşitul secolului 18, pe de o parte, într-o teorie a societății întemeiată politico-economic și într-o teorie a statului inspirată de dreptul natural modern, pe de altă parte.

---

[91] Hegel, vol. 17, 343 sq.

Hegel e poziționat la mijlocul acestei dezvoltări a științei. El e primul care dă expresie, chiar și terminologic, aparatului conceptual specific societății moderne, căci separă sfera politică a statului de „societatea burgheză". El reia oarecum confruntarea din teoria artei dintre antichitate și modernitate, într-o manieră specifică teoriei sociale: „În societatea burgheză fiecare își este scop, toate celelalte nu reprezintă pentru el nimic. Însă fără o relație cu celălalt, el nu poate atinge dimensiunea scopurilor sale. Acești ceilalți sunt de aceea mijloc pentru scopul persoanei particulare. Însă scopul particular își dă, prin relația cu altul, forma universalității și se realizează, căci realizează în același timp binele celuilalt."[92]

Hegel descrie relațiile pieței ca un domeniu, neutralizat din punct de vedere etic, al urmăririi strategice a intereselor private, „egoiste", în care ele întemeiază în același timp un „sistem de dependențe generale". În descrierea lui Hegel, societatea burgheză apare, pe de o parte, ca o „etică pierdută în extremele sale", ca „ceva menit pieirii"[93]. Pe de altă parte, ea, „creația lumii moderne"[94], își află privilegiul în emanciparea individului ca libertate formală: descătușarea caracterului arbitrar al nevoii și al muncii este un moment necesar pe drumul „*formării* subiectivității în particularitatea ei."[95]

Deși noul termen de „societate burgheză" apare abia mai târziu, în „Filosofia dreptului", Hegel a elaborat deja acest concept în perioada de la Jena. În tratatul *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* („Despre modalitățile de tratare științifice ale dreptului natural") (1802), el se referă la economia politică pentru a analiza ca „sistem al proprietății și al dreptului" „sistemul de dependență generală, reciprocă, privitor la nevoile fizice, la muncă și la acumulările pentru acestea"[96]. Aici se pune deja pentru el problema modului în care societatea burgheză poate fi înțeleasă nu doar ca o *sferă de dezintegrare* a eticii substanțiale, ci simultan, în negativitatea ei, ca *un moment necesar al eticii*. Hegel pornește de la faptul că idealul de stat antic nu poate fi restituit în condițiile societății moderne, depolitizate. Pe de altă parte, el reține ideea acelei totalități etice ce l-a preocupat la început sub numele de religie a poporului. El trebuie, prin urmare, să mijlocească realitățile modernității sociale cu idealul etic al

---

[92] Hegel vol. 7, 340.
[93] Hegel vol. 7, 340, 344.
[94] Hegel, vol. 7, 340.
[95] Hegel, vol. 7, 343.
[96] Hegel vol. 2, 482.

Antichității, în privința superiorității sale față de individualismul epocii moderne. Odată cu distincția dintre stat și societate, pe care Hegel o plănuise deja, el ia distanță în egală măsură atât de filosofia de stat restaurativă, cât și de dreptul natural rațional. În timp ce constituția restaurativă nu depășește reprezentările eticii substanțiale și înțelege încă statul ca o relație lărgită de familie, dreptul natural individualist nu ajunge nici măcar până la ideea de etică, căci identifică statul intelectului și al necesității cu raporturile dreptului privat specifice societății burgheze. Particularitatea statului modern se poate vedea abia când principiul societății burgheze este înțeles ca un principiu al socializării sub formă de piață, adică *nestatale*. Căci „principiul statului modern are această imensă tărie și profunzime, de a face să se împlinească principiul subiectivității în extrema independentă a particularității personale și, în același timp, de a-l duce înapoi în unitatea substanțială și, astfel, de-al menține în el însuși pe acesta."[97]

Această formulare marchează problema mijlocirii dintre stat și societate, dar și soluția tendențioasă pe care Hegel o propune. Nu se înțelege de la sine faptul că sfera eticii, care cuprinde familia, societatea, formarea voinței politice și aparatul de stat ca întreg, se *concentrează*, adică trebuie să vină la sine, doar *în stat*, mai exact în guvern și în reprezentanții monarhiei. În primă instanță, Hegel poate explica doar într-o manieră convingătoare faptul că – și motivul pentru care – în sistemul nevoilor și al muncii apar antagonisme ce nu pot fi absorbite doar printr-o autoreglementare a societății burgheze. El explică acest lucru – de pe înălțimile timpului – prin „scufundarea unei mari mase în dimensiunea unui anumit mod de subzistență..., dimensiune care, în schimb, duce cu sine ușurința de a concentra în mâini puține bogății nemaiîntâlnite."[98] Abia de aici rezultă, desigur, necesitatea funcțională a intercalării societății antagonice într-o sferă a eticii vii. Acest universal, în primă instanță doar *cerut*, are forma dublă a eticii absolute: forma cu care se ocupă societatea ca unul din momentele ei, și forma unui „universal pozitiv", care se distinge de societate, pentru a absorbi tendințele de autodistrugere și, în același timp, pentru a conserva rezultatele emancipării. Hegel gândește acest pozitiv ca stat și rezolvă problema mijlocirii prin „suprimarea și conservarea totodată" a societății în monarhia constituțională.

---

[97] Hegel, vol. 7, 407.

[98] Încă și mai energic decât în versiunea cărții, Hegel elaborează structura de criză a societății burgheze în prelegerile de filosofie a dreptului, ținute în semestrul de iarnă 1819/20. Cf. introducerii lui D. Heinrich la G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*. Prelegerea din 1819/20 într-un manuscris postum, Ffm, 1983, 18 sqq.

Această soluție apare însă ca obligatorie doar presupunând un absolut gândit pe modelul raportării la sine a subiectului cunoscător.[99] Deja în filosofia realului de la Jena, figura conștiinței de sine i-a dat lui Hegel impulsul „de a gândi întregul etic ca unitate a individualității și a universalului”[100]. Căci un subiect care se raportează cunoscând la sine însuși se descoperă pe sine simultan ca fiind un subiect *universal*, ce stă în fața lumii ca totalitate a obiectelor cunoașterii posibile, și ca eu *individual*, care apare înăuntrul acestei lumi ca o entitate printre multe altele. Dacă absolutul e gândit ca subiectivitate absolută (care se naște etern în obiectivitate, pentru a se ridica din cenușa sa la grandoarea cunoașterii absolute[101]), atunci universalul și individualul pot fi gândite ca fiind unificate doar în cadrul de referință al autocunoașterii monologale: în universalul concret, subiectul ca universal păstrează astfel o întâietate în raport cu subiectul ca individual. Pornind de la această logică, pentru sfera eticii reiese întâietatea *subiectivității statului, clasate mai sus,* în raport cu libertatea subiectivă a individului. D. Henrich a numit această poziție „instituționalimul viguros” al filosofiei hegeliene a dreptului: „Voința individuală, pe care Hegel o numește subiectivă, este complet integrată în ordinea instituțiilor și justificată în general doar în măsura în care acestea înseși sunt justificate.”[102]

Un alt model pentru mijlocirea universalului și a individualului îl oferă *intersubiectivitatea superioară a formării naturale a voinței* într-o comunitate de comunicare situată sub constrângerile cooperării: în universalitatea unui consens natural, atins în libertate și egalitate, indivizii păstrează instanța de apelare ce poate fi chemată, de asemenea, împotriva unor forme speciale ale concretizării instituționale a voinței comune. În scrierile de tinerețe a rămas deschisă încă, după cum am văzut, opțiunea de a explica totalitatea etică ca o rațiune comunicativă întrupată în contexte intersubiective de viață. Pe această linie, o autoorganizare democratică a societății ar fi putut să ia locul aparatului de stat monarhic. Logica subiectului care se înțelege pe sine obține totuși, prin forță, instituționalismul unui stat puternic.

Dacă însă statul „filosofiei dreptului” e ridicat la „realitatea voinței substanțiale, la raționalul în și pentru sine”, atunci apare consecința – ce constituia deja o provocare pentru contemporanii lui Hegel – că mişcările politice ce vor să depăşească graniţele trasate de filosofie încalcă, din perspectiva lui Hegel, raţiunea însăşi. Aşa cum filosofia religiei dă la o parte, în cele din urmă, nevoile religioase nesatisfăcute ale poporului[103], aşa şi filosofia statului se retrage din faţa realităţii politice nemulţumitoare. Dorinţa de autodeterminare democratică, care s-a anunţat energic în timpul revoluţiei parisiene din iulie, dar precaut în propunerea cabinetului englez la o reformă a votului, produce în urechile lui Hegel o „notă discordantă" de factură încă schilleriană. De data aceasta, Hegel e aşa de îngrijorat de discrepanţa dintre raţiune şi prezentul istoric, încât se declară în mod deschis, în lucrarea *Über die englische Reformbill* (Despre proiectul englez de reformă), de partea restauraţiei.

---

[99] Vezi R. P. Horstmann, „Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption”, Phil.Rundsch. 9, 1972, 92, și „Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft” in *Hegels Politischer Philosophie*, Hegel-Studien, vol. 9, 1974, 209 sqq.

[100] *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, Leipzig 1931, 248.

[101] Prin aceste cuvinte caracterizează Hegel tragedia care, în domeniul etic, înfățișează absolutul ce se joacă etern cu sine însuși.

[102] Heinrich, *Einleitung zu Hegel* (1983), 31.

V

Abia conceptualizase Hegel ruptura modernităţii că a şi apărut deja neliniştea şi mişcarea modernităţii de a depăşi acest concept. Acest lucru se explică prin faptul că Hegel nu a putut face critica subiectivităţii decât în cadrul filosofiei subiectului. Acolo unde puterea rupturii trebuie să devină activă doar pentru ca absolutul să se poată dovedi putere de unificare, acolo nu mai pot exista „false" pozitivităţi, ci pure rupturi, ce trebuie *de asemenea* să revendice un drept relativ. Hegel a consolidat instituţionalismul „puternic", atunci când, în prefaţa la „Filosofia dreptului", a declarat că realul este raţionalul. Desigur, în prelegerile precedente din semestrul de iarnă 1819/20, se găsesc formulări mai slabe: „Ceea ce e raţional *devine* real, şi ceea ce e real *devine* raţional."[104] Însă chiar şi această propoziţie deschide doar spaţiul de joc pentru un prezent *în prealabil* decis şi *în prealabil* condamnat.

Să ne amintim de problema de la început. O modernitate lipsită de modele, deschisă către viitor, avidă de nou, îşi poate crea normele doar din sine însăşi. Ca unică sursă a normativului se oferă principiul subiectivităţii, din care izvorăşte conştiinţa timpului proprie modernităţii. Filosofia reflecţiei, ce rezultă din faptul fundamental al conştiinţei de sine, aduce acest principiu la concept. Fireşte, chiar şi negativul unei subiectivităţi devenite independente şi puse în mod absolut se dezvăluie capacităţii de reflecţie utilizată asupra ei înşişi. De aceea, raţionalitatea intelectului trebuie să se transforme în raţiune, pe urmele unei dialectici a iluminismului, pe care modernitatea îl ştie ca fiind proprietatea ei şi îl recunoaşte ca unică obligaţie. Însă, în calitate de cunoaştere absolută, raţiunea aceasta ia în cele din urmă o formă atât de covârşitoare, încât ea nu numai că rezolvă problema de început a unei autoasigurării a modernităţii, dar o rezolvă *prea bine*: întrebarea cu privire la înţelegerea de sine autentică a modernităţii dispare în râsetele ironice ale raţiunii. Căci raţiunea a luat acum locul destinului şi ştie că toate evenimentele de importanţă mai mare sunt *deja* decise. În acest fel, filosofia lui Hegel satisface nevoia modernităţii de autoîntemeiere doar cu preţul unei devalorizări a actualităţii şi a unei atenuări a criticii. În final, filosofia diminuează importanţa prezentului, distruge interesul pentru el şi îi anulează acestuia vocaţia unei înnoiri autocritice. Problemele timpului nu mai sunt considerate provocări, căci filosofia, situată pe înălţimile timpului, le-a diminuat importanţa.

---

[103] „Dacă săracilor nu le mai este propovăduită evanghelia, dacă sarea a devenit insuportabilă şi toate fundamentele sunt în mod tacit îndepărtate, atunci poporul – pentru care adevărul, din cauza raţiunii lui concise, nu poate fi decât în reprezentare – nu mai ştie cum să ajute impulsul din interiorul său." (Hegel, vol. 17, 343).

[104] Hegel (1983), 51.

Hegel a început, în 1802, *Kritische Journal der Philosophie* (Jurnalul critic de filozofie) cu un eseu *Über das Wesen der philosophischen Kritik* (Despre esenţa criticii filosofice). El distinge aici două moduri de a face critică. *Una* se îndreaptă împotriva falselor pozitivităţi ale epocii; ea se înţelege ca o maieutică a vieţii înăbuşite, care împinge afară din formele osificate: „Dacă critica valorifică opera şi fapta nu ca formă a ideii, atunci nu va greşi în aprecierea năzuinţei; interesul ştiinţific propriu-zis (!) este de a da la o parte coaja care împiedică încă aspiraţia interioară de a vedea lumina zilei."[105] Recunoaştem aici fără greutate critica pe care a exersat-o tânărul Hegel la adresa puterilor pozitive ale religiei şi statului. *Un alt mod* de a face critică îl utilizează Hegel împotriva idealismului subiectiv al lui Kant şi Fichte. În ceea ce îi priveşte pe aceştia, e valabil faptul că „ideea filosofiei a fost recunoscută mai limpede, însă subiectivitatea s-a străduit să se apere de filosofie în măsura în care devine necesar să se salveze pe sine însăşi."[106] Problema aici constă în a descoperi trucurile unei subiectivităţi limitate ce nu se deschide înspre o înţelegere mai bună, accesibilă de multă vreme în mod obiectiv. Hegel cel din „Filosofia dreptului" consideră că doar în a doua versiune e justificată critica.

Filosofia nu trebuie să înveţe lumea cum trebuie să fie; în conceptele ei se reflectă doar realitatea aşa cum este. Ea nu se mai îndreptă critic împotriva realităţii, ci împotriva abstracţiilor dubioase care apar între conştiinţa subiectivă şi raţiunea configurată obiectiv. După ce în modernitate spiritul a „dat un imbold”, după ce el a găsit o ieşire chiar şi din aporiile modernităţii, şi nu doar a intrat în realitate, ci a devenit în ea în mod obiectiv, Hegel vede filosofia scutită de sarcina de a confrunta existenţa putredă a vieţii sociale şi politice cu conceptul ei. Această *atenuare a criticii* corespunde *devalorizării actualităţii*, de la care îşi întoarce faţa slujitorul filosofiei. Modernitatea conceptualizată permite retragerea stoică din faţa ei.

---

[105] Hegel, vol. 2, 175.
[106] ibidem.

Hegel nu este primul filosof care aparţine timpului modern, însă este primul pentru care modernitatea a devenit o problemă. Constelaţia conceptuală dintre modernitate, conştiinţa timpului şi raţionalitate a devenit vizibilă pentru prima oară în teoria sa. Hegel însuşi distruge în final această constelaţie, căci raţionalitatea, transformată în spirit absolut, neutralizează condiţiile în care modernitatea a atins o conştiinţă a ei înseşi. Prin urmare, Hegel nu a rezolvat problema autoasigurării modernităţii. De aici rezultă însă, pentru perioada de după Hegel, consecinţa potrivit căreia o opţiune pentru elaborarea acestei teme o poate avea doar acela care dă o formulare *mai modestă* conceptului de raţiune.

Cu un concept moderat de raţiune, hegelienii tineri nu renunţă la proiectul lui Hegel şi vor să înţeleagă şi să critice în acelaşi timp, pe calea unei *alte* dialectici a iluminismului, modernitatea dezbinată. Ei alcătuiesc, fireşte, doar una din mai multe tabere. Celelalte două tabere, ce se dispută pentru înţelegerea corectă a modernităţii, încearcă să dizolve legătura internă dintre modernitate, conştiinţa timpului şi raţionalitate. Cu toate acestea, ei nu pot să se sustragă constrângerii conceptuale a acestei constelaţii. Tabăra neoconservatorilor, situată în continuarea hegelianismul de dreapta, se lasă într-un mod necritic în voia dinamicii modernităţii sociale, bagatelizând conştiinţa modernă a timpului şi retransformând raţiunea în intelect, şi raţionalitatea în raţionalitate în raport cu un scop. Pe lângă ştiinţa autonomă într-o manieră scientistă, modernitatea culturală îşi pierde pentru această tabără orice obligativitate. Tabăra tinerilor conservatori, situată în continuarea lui Nietzsche, relansează critica dialectică a timpului, prin faptul că radicalizează conştiinţa modernă a timpului şi deconspiră raţiunea ca raţionalitate în raport cu un scop, ca formă de exercitare depersonalizată a puterii. În această privinţă, ea datorează artei de avangardă, esteticist autonome, acele norme nemărturisite în faţa cărora nu poate rezista nici modernitatea culturală, nici cea socială.

Excurs cu privire la scrisorile lui Schiller despre educația estetică a omului

„Scrisorile" publicate în 1795 în „Horen", la care Schiller lucrase din vara lui 1793, alcătuiesc prima scriere programatică ce are ca obiect o critică estetică a modernității. Ea anticipează viziunea din Frankfurt a prietenilor de la Tübingen, în măsura în care Schiller realizează analiza modernității în sine dezbinate, utilizând conceptele filosofiei kantiene, și proiectează o utopie estetică ce atribuie artei un rol aproape social-revoluționar. În locul religiei, arta trebuie să fie în stare să devină activă ca putere de unificare, căci ea este înțeleasă ca o „formă de comunicare" ce intervine în relațiile intersubiective ale oamenilor. Schiller înțelege arta ca pe o rațiune comunicativă ce se va realiza în „statul estetic" al viitorului.

În cea de-a doua scrisoare, Schiller pune întrebarea, dacă nu e cumva inoportun să pui frumusețea înaintea libertății, „căci (totuşi) problemele lumii morale prezintă un interes atât de imediat, iar spiritul de investigație filosofic e chemat atât de insistent prin împrejurările timpului să se preocupe cu o operă de artă desăvârşită, cu edificarea unei libertăți politice adevărate."[107]

Formularea acestei întrebării sugerează deja răspunsul: arta însăşi este mediul de formare al speciei umane într-o libertate politică adevărată. Acest proces de formare nu se referă la individ, ci la contextul colectiv de viață al poporului: „totalitatea caracterului trebuie găsită în popor, care trebuie să fie capabil şi demn să schimbe statul necesității cu cel al libertății." (vol. 5, 579) Dacă arta ar trebui să poată rezolva sarcina istorică de a concilia modernitatea dezbinată în sine, atunci ea nu trebuie să-i cuprindă doar pe indivizi, ea trebuie mai degrabă să schimbe formele de viață care divizează indivizii. Schiller mizează, de aceea, pe forța comunicativă, formatoare de comunitate, solidară, mizează pe *caracterul public* al artei. Analiza sa are ca rezultat faptul că forțele particulare au putut să se diferențieze şi să se dezvolte în relațiile moderne de viață doar cu prețul fărâmițării totalității.

Din nou, concurența dintre vechi şi nou oferă punctul de plecare pentru o autoasigurare critică a modernității. Arta şi poezia greacă „într-adevăr au dezmembrat şi ele natura umană şi au proiectat-o separat, sub o formă mărită, în sfera ei cerească minunată, însă nu tăind-o în bucăți, ci adesea amestecând-o, căci omenirea întreagă nu lipsea din nici un zeu luat în parte. Cu totul altfel se petrec lucrurile la noi! Şi la noi imaginea speciei este proiectată separat în indivizi – însă în fragmente, nu în amestecuri preschimbate, în aşa fel încât trebuie să mergem de la individ la individ, pentru a se aduna laolaltă totalitatea speciei." (vol. 5, 82) Schiller critică societatea burgheză ca „sistem al egoismului". Alegerea cuvintelor sale aminteşte de tânărul Marx. Mecanismul unui ceas foarte elaborat serveşte ca model atât pentru procesul economic reificat, care separă satisfacţia de muncă, mijlocul de scop, efortul de răsplată (vol. 5, 584), cât şi pentru aparatul de stat devenit independent, de care se înstrăinează cetăţenii, „clasificaţi" ca obiecte ale administraţiei şi „subsumaţi legilor gândite la rece". Aproape simultan cu critica muncii înstrăinate şi a birocraţiei, Schiller se îndreaptă împotriva unei ştiinţe intelectualizate şi supraspecializate, care se îndepărtează de problemele cotidiene: „Aspirând în împărăţia ideilor la posesiuni ce nu mai pot fi pierdute, spiritul speculativ trebuie să devină un străin în lumea simţurilor şi să piardă, pe lângă formă, materia. Spiritul comercial, închis într-un cerc monoton de obiecte, limitat încă de formule, trebuia să vadă cum pierde totalitatea liberă, sărăcind în acelaşi timp odată cu sfera sa... Gânditorul abstract are adesea o inimă rece, deoarece el dezmembrează impresiile, care totuşi mişcă sufletul doar ca întreg; omul de afaceri are chiar adesea o inimă îngustă, căci capacitatea sa de imaginaţie, închisă în cercul monoton al profesiei sale, nu se poate deschide spre un alt mod străin de reprezentare." (vol 2, 585)

---

[107] F. Schiller, Sämtliche Werke, vol. 5, 571 sq.

Fireşte, Schiller înţelege aceste fenomene de înstrăinare doar ca pe nişte consecinţe secundare şi inevitabile ale progreselor, pe care specia nu le-ar fi putut face altfel. El împărtăşeşte încrederea filosofiei critice a istoriei şi se serveşte de figura de gândire teleologică chiar fără rezervele filosofiei transcendentale: „Doar pentru că în om forţe singulare se izolează şi îşi arogă o legislaţie exclusivă, ajung ele în contradicţie cu adevărul lucrurilor şi forţează spiritul colectiv, care altminteri se bazează cu o inertă mulţumire pe fenomenul exterior, să meargă în profunzimea obiectelor." (vol. 5, 587) Aşa cum spiritul comercial devine independent în sfera societăţii, tot aşa devine independent spiritul speculativ în împărăţia spiritului. În societate şi în filosofie se formează două legislaţii contrare. Această opoziţie abstractă între sensibilitate şi intelect, între impulsul material şi impulsul formal, supune subiectul iluminismului unei duble constrângeri: constrângerii fizice a naturii, dar şi constrângerii morale a libertăţii, care devin cu atât mai simţite, cu cât mai nestânjenit caută subiecţii să stăpânească natura, atât cea exterioară, cât şi propria natură interioară. În cele din urmă, ele stau faţă-n faţă cu statul natural-dinamic şi raţional-etic; amândouă converg doar în efectul de oprimare al spiritului colectiv: – „căci statul dinamic poate face posibilă societatea, îmblânzind natura prin natură; statul etic o poate face necesară (moral), supunând voința particulară celei universale.”(vol 5, 667)

Schiller își imaginează, de aceea, împlinirea rațiunii ca pe o *resurecție a spiritului colectiv ce a fost distrus*; ea nu poate proveni nici din natură, nici doar din libertate, ci doar dintr-un proces de formare care, pentru a încheia disputa dintre cele două legislații, trebuie să îndepărteze caracterul accidental al naturii exterioare din caracterul fizic al uneia, și libertatea voinței din caracterul moral al celeilalte (vol 5, 576) Mediul acestui proces de formare este arta; căci ea trezește o „dispoziție de mijloc, în care simțirea nu e forțată nici moral, nici fizic, dar este activă în ambele moduri.” (vol. 5, 633) În timp ce modernitatea, prin progresul rațiunii înseși, e prinsă din ce în ce mai adânc în disputa dintre sistemul dezlănțuit al nevoilor și principiile abstracte ale moralei, arta poate da acestei totalități dezbinate „un caracter sociabil”, căci ia parte la ambele legislații: „În mijlocul împărăției înfricoșătoare a forțelor și în mijlocul împărăției sacre a legilor, impulsul estetic formativ muncește pe neobservate la construcția unei a treia împărății fericite a jocului și aparenței, în care el ia omului lanțurile tuturor relațiilor și în care îl dezleagă de tot ce se cheamă constrângere, atât în cele fizice cât și în cele morale.” (vol 5, 667)

Cu această utopie, care a rămas un punct de orientare atât pentru Hegel și Marx cât și, în genere, pentru tradiția hegeliano-marxistă până la Lukács și Marcuse[108], Schiller a înțeles arta ca pe o întrupare genuină a rațiunii comunicative. Evident, „Critica facultății de judecare” a făcut posibilă luarea cu asalt a unui idealism speculativ, care nu se putea preface mulțumit cu distincțiile kantiene dintre intelect și sensibilitate, libertate și necesitate, spirit și natură, căci vedea tocmai în aceste distincții expresia rupturilor relațiilor moderne de viață. Însă capacitatea mijlocitoare a facultății reflexive de judecată a servit lui Schelling și Hegel ca punte spre o intuiție intelectuală, ce vroia să se asigure de identitatea absolută. Schiller a fost mai modest. El a insistat pe semnificația restrânsă a facultății de judecată estetică pentru a face uz de ea în filosofia istoriei. El a amestecat în mod tacit conceptul kantian de facultate de judecată cu cel tradițional, care nu-și pierduse niciodată în tradiția aristotelică (până la Hannah Arendt[109]) legătura cu conceptul politic al spiritului colectiv. El putea astfel să conceapă arta în primul rând ca pe o formă de *a împărtăși* (Mitteilung) și să aștepte de la ea rezolvarea sarcinii de a aduce „armonie în societate": „toate celelalte forme de reprezentare divizează societatea, fiindcă se pot referi în mod exclusiv ori la receptivitatea privată, ori la abilitatea privată a membrilor particulari, aşadar la ceea ce distinge omul de om; doar împărtăşirea frumoasă uneşte societatea, căci ea se referă la ceea ce e comun tuturor." (vol 5, p. 667)

---

[108] H. Marcuse, „Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse”, în *Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, vol. 6, Ffm, 1957, 438.

[109] H. Arendt, *Lectures on Kant*, Chicago 1982, 1982, traducere germană München, 1985.

Schiller determină apoi forma ideală a intersubiectivităţii pe fondul singularizării şi nivelării, pe fondul celor două deformări opuse ale intersubiectivităţii. Oamenii ce se ascund în caverne sunt privaţi în modul lor de viaţă particular de relaţiile cu societatea, ca ceva obiectiv din afara lor; în timp ce oamenilor ce cutreieră lumea ca nomazii în mase mari le lipseşte, în existenţa lor înstrăinată, posibilitatea de a se găsi pe ei înşişi. Schiller exprimă într-o imagine romantică echilibrul corect între aceste două extreme ale înstrăinării şi amestecării, ameninţate în egală măsură de pierderea identităţii: societatea conciliată estetic trebuie să constituie o structură de comunicare, „în care (fiecare) vorbeşte liniştit cu el însuşi în coliba sa şi cu întregul său neam, de iese afară din ea." (vol. 5, 655)

Utopia estetică a lui Schiller nu ţinteşte desigur la o estetizare a raporturilor vieţii, ci la o revoluţionare a raporturilor de înţelegere. În raport cu dizolvarea artei în viaţă, pe care suprarealiştii au cerut-o mai târziu în mod programatic, şi pe care dadaiştii şi urmaşii lor au dorit s-o realizeze într-un mod provocator, Schiller insistă pe autonomia purei aparenţe. Din partea bucuriei în faţa aparenţei estetice el aşteaptă probabil „revoluţia totală" a „întregului fel de a simţi". Însă aparenţa rămâne una pur estetică, câtă vreme se dispensează de orice ajutor din partea realităţii. Herbert Marcuse va determina mai târziu, într-un mod asemănător lui Schiller, relaţia dintre artă şi revoluţie. Deoarece societatea nu se reproduce doar în conştiinţa omului, ci şi în simţurile lui, emanciparea conştiinţei trebuie să-şi aibă rădăcinile în emanciparea simţurilor – trebuie să fie anulată „încrederea represivă în lumea de obiecte existentă." Cu toate acestea, arta nu trebuie să realizeze imperativul suprarealist, ea nu trebuie să păşească în viaţă desublimată: „Un ‚sfârşit al artei' poate fi imaginat doar în situaţia în care oamenii nu mai sunt în stare să deosebească între adevăr şi fals, între bun şi rău, între frumos şi urât. Aceasta ar fi starea de barbarie desăvârşită pe culmea civilizaţiei."[110] Marcuse, în ultimele sale scrieri, repetă avertismentul lui Schiller în faţa unei estetizări imediate a vieţii: aparenţa dovedeşte forţă unificatoare doar ca aparenţă – „câtă vreme (omul) se abţine conştiincios în cele teoretice să afirme existența acesteia și câtă vreme renunță, în cele practice, să confere prin ea existență."

---

[110] H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Ffm, 1973, 140 sq.

La Schiller, în spatele avertismentului se ascunde deja acea idee a unei legislații proprii a sferelor valorice culturale ale științei, moralei și artei, pe care o vor elabora mai târziu Emil Lask și Max Weber. Aceste sfere „se bucură de o imunitate absolută, ele sunt oarecum absolvite de bunul plac al omului. Legislatorul politic poate să le blocheze domeniul, însă nu poate guverna în ele." (vol. 5, 593). Dacă s-ar încerca, lăsând la o parte încăpățânarea culturală, să se spargă recipientul aparenței estetice, atunci conținuturile ar trebui să se scurgă – un efect eliberator nu poate proveni de la un sens desublimat și de la o formă destructurată. Pentru Schiller, o estetizare a lumii vieții e legitimă doar în sensul că arta acționează catalizator, ca o formă de împărtășire, ca un mediu în care momente scindate se leagă din nou într-o totalitate organică. Caracterul sociabil al frumosului și al gustului trebuie să se arate doar în faptul că arta „scoate sub cerul deschis al spiritului colectiv" tot ceea ce s-a dezbinat în modernitate – sistemul nevoilor descătușate, statul birocratic, abstracțiunile moralei rațiunii și știința specialiștilor.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. Trei perspective: hegelienii de stânga, hegelienii de dreapta şi Nietzsche

I

Hegel a deschis discursul modernităţii. El a introdus tema – autoasigurarea autocritică a modernităţii; el a indicat regulile în conformitate cu care tema poate fi variată – dialectica iluminismului. Ridicând istoria contemporană la rangul de problemă filosofică, el a făcut să se atingă în acelaşi timp eternul cu tranzitoriul, clasicul cu actualul, şi a schimbat astfel într-un mod nemaiîntâlnit caracterul filosofiei. Desigur, Hegel *a vrut* cu totul altceva decât această ruptură de tradiţia filosofică; acest lucru s-a conştientizat abia odată cu generaţia următoare.

Arnold Ruge scrie în 1841 în *Deutschen Jahrbüchern* (p.594): „Deja în primul stadiu al progresului ei istoric, filosofia hegeliană dovedea un caracter esenţial diferit de desfăşurarea *tuturor* celorlalte sisteme anterioare. Ea, care a afirmat pentru prima oară că toată filosofia nu e nimic altceva decât gândul timpului ei, ea este şi prima care s-a recunoscut ca fiind acest gând al timpului. Ceea ce filosofiile timpurii erau în mod inconştient şi doar abstract, ea este în mod conştient şi concret; despre ele s-a putut spune probabil că au fost şi au rămas doar gânduri; aceasta însă, cea hegeliană, se prezintă ca fiind gândul care nu poate rămâne aşa, ci... trebuie să devină faptă. În acest sens, filosofia hegeliană este filosofia revoluţiei şi ultima dintre toate filosofiile în genere." Discursului modernităţii, pe care îl purtăm până astăzi fără întrerupere, îi aparţine şi conştiinţa faptului că filosofia şi-a atins sfârşitul, indiferent cum e resimţit acesta: ca provocare productivă ori doar ca instigare. Marx vrea să suprime filosofia tocmai pentru a o înfăptui. Moses Hess publică în aceeaşi perioadă o carte cu titlul: *Die letzten Philosophen* (Ultimii filosofi). Bruno Bauer vorbeşte de „catastrofa metafizicii" şi e convins că „literatura filosofică poate fi considerată ca fiind pentru totdeauna închisă şi încheiată." Desigur, depăşirea nietzscheeană şi heideggeriană a metafizicii înseamnă altceva decât suprimarea metafizicii; la fel, despărţirea lui Wittgenstein sau a lui Adorno de filosofie înseamnă altceva decât înfăptuirea filosofiei. Şi, totuşi, toate aceste atitudini se referă la acea ruptură de tradiţie (Löwith) care a apărut atunci când spiritul timpului a dobândit putere asupra filosofiei, când conştiinţa modernă a timpului a spart *forma* gândirii filosofice.

Kant a scos odată în evidenţă „conceptul scolastic" (Schulbegriff) al filosofiei, ca sistem al cunoaşterii raţionale, în raport cu un „concept cosmic" (Weltbegriff) al filosofiei: conceptul cosmic se referea la ceea ce „interesează în mod necesar" pe toată lumea[111]. Abia Hegel a contopit un concept laic (Weltbegriff) de filozofie, în care era prezent un diagnostic al contemporaneităţi, cu conceptul ei de şcoală (Schulbegriff). Starea modificată a filosofiei poate fi constatată şi în felul în care s-a separat din nou, după moartea lui Hegel, filosofia laică de cea de şcoală. Filosofia de şcoală stabilită ca disciplină s-a dezvoltat alături de o îndeletnicire filosofică de literat, larg răspândită, al cărei loc nu mai poate fi clar definit din punct de vedere instituţional. Filosofia de şcoală trebuie să concureze de acum înainte cu privat docenţi destituiţi, cu scriitori şi persoane private precum Feuerbach, Ruge, Marx, Bauer şi Kierkegaard – chiar şi cu un Nietzsche, care a renunţat la profesoratul său din Basel. În cadrul universităţilor, ea transferă sarcina unei înţelegeri cu sine teoretice a modernităţii ştiinţelor sociale şi politice, ba chiar şi etnologiei. Pe lângă aceasta, nume ca Darwin şi Freud, curente precum pozitivismul, istorismul şi pragmatismul arată faptul că în secolul 19 fizica, biologia, psihologia şi ştiinţele istoriei descătuşează motive ideologice care acţionează pentru prima oară asupra conştiinţei timpului fără mijlocirea filosofiei.[112]

Această situaţie s-a schimbat abia în anii '20 ai secolului nostru. Heidegger readuce discursul modernităţii la o mişcare filosofică autentică de gândire – chiar *acest lucru* semnalează titlul *Sein und Zeit* (Fiinţă şi timp). Lucruri asemănătoare sunt valabile şi pentru marxiştii hegelieni, pentru Lukács, Horkheimar şi Adorno, care au retradus *Capitalul*, cu ajutorul lui Max Weber, într-o teorie a reificării şi au restabilit legătura întreruptă dintre economie şi filosofie. De asemenea, filosofia recâştigă competenţa de a diagnostica timpul chiar şi pe calea unei critici a ştiinţei, ce duce de la Husserl din perioada târzie la Foucault, trecând prin Bachelard. Să fie, oare, *aceasta* aceeaşi filosofie care aici, ca şi în cazul lui Hegel, îşi depăşeşte diferenţierea în conceptul laic şi cel de şcoală al filosofiei? Indiferent sub ce nume se prezintă ea acum, ca Ontologie fundamentală, ca şi Critică, ca Dialectică Negativă, Destrucție sau Genealogie – aceste pseudonime nu sunt în nici un caz deghizări sub care ar apare forma tradițională a filosofiei; draparea conceptelor filosofice servește mai degrabă ca mușamalizare a sfârșitului insuficient ascuns al filosofiei.

---

[111] vezi I. Kant, *Critica Raţiunii pure*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, 622 (n.t.).

[112] vezi şi expunerea minunată a tradiţiei filosofiei scolastice, în mare măsură înlocuită, a lui H.Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Ffm. 1983.

Noi rămânem până astăzi la acel stadiu de conștiință pe care tinerii hegelieni l-au produs, distanțându-se de Hegel și de filosofie în general. De atunci sunt prezente peste tot chiar și acele gesturi făloase ale supralicitării reciproce, prin care lăsăm cu plăcere la o parte faptul că am *rămas* contemporanii tinerilor hegelieni. Hegel a deschis discursul modernității; abia tinerii hegelieni l-au edificat în mod durabil. Ei sunt aceia care au eliberat figura de gândire a unei critici a modernității, apărută din spiritul modernității, de povara conceptului hegelian de rațiune.

Am văzut cum Hegel, cu al său emfatic concept de realitate ca unitate a esenței și existenței, dăduse la o parte tocmai ceea ce trebuia să fie totuși esențial pentru modernitate – tranzitoriul clipei pline de semnificații în care se înnoadă problemele viitorului presant. Hegel a eliminat din construcția survenirii esențiale sau raționale ca fiind pur empirică, ca fiind existența „întâmplătoare”, „trecătoare”, „neimportantă”, „efemeră” și „atrofiată” a unui „prost infinit” tocmai actualitatea epocii contemporane – din care trebuia să izvorască nevoia de filozofie.

Împotriva acestui concept de realitate rațională, care se ridică deasupra facticității, contingenței și actualității evenimentelor apropiate și ale dezvoltărilor aflate pe punctul de a începe, tinerii hegelieni luptă (pe urmele filosofiei târzii a lui Schelling și ale idealismului târziu al unui Immanuel Hermann Fichte) pentru *greutatea existenței*. Feuerbach insistă asupra *existenței sensibile* a naturii interioare și exterioare: emoția și pasiunea atestă prezența propriului trup și rezistența lumii materiale. Kierkegaard stăruie asupra *existenței istorice* a individului: autenticitatea propriei existențe se dovedește în concretețea și caracterul de nesusținut al unei decizii irevocabile, absolut interioare, de interes infinit. Marx rămâne neclintit la *ființa materială* a bazei economice proprie vieții comunitare: activitatea productivă și cooperarea indivizilor socializați formează mediul procesului istoric de autoproducere a speciei. Feuerbach, Marx și Kierkegaard protestează așadar împotriva falsei mijlociri, înfăptuite doar în gând, dintre natura subiectivă și obiectivă, dintre spiritul obiectiv și subiectiv, dintre spiritul obiectiv și cunoașterea absolută. Ei insistă pe *desublimarea* unui spirit, care atrage în vârtejul propriei raportări la sine absolute contradicțiile actuale, ce izbucnesc în prezent, pentru a le răpi realitatea, pentru a le transpune în modalitatea transparenței întunecoase a unui trecut amintit – și a le priva de întreaga lor gravitate.

În același timp, tinerii hegelieni nu renunță la figura fundamentală a gândirii hegeliene. Ei sustrag enciclopediei hegeliene bogăția de structuri devenită acum disponibilă, pentru a face profitabilă, pentru o gândire radical istorică, câștigurile hegeliene în materie de diferențieri. Această gândire împrumută relativistului, adică clipei istorice, relevanță absolută, fără a se livra relativismului unui scepticism regândit istoricist. Karl Löwith, care a descris cu o afecțiune contradictorie (Haßliebe) formarea noului discurs[113], credea că tinerii hegelieni se predau *nefilosofic* gândirii istorice. „A vrea să te orientezi în istorie, aflat fiind în mijlocul ei, ar fi ca atunci când cineva ar vrea să se țină de val când naufragiază."[114] Trebuie să se citească corect această caracterizare. Desigur, tinerii hegelieni vroiau să sustragă prezentul lor deschis către viitor de sub dictatul unei rațiuni atoateștiutoare, și să recâștige istoria ca o dimensiune care deschide criticii un spațiu de mișcare, pentru a răspunde crizei. Ei puteau spera să obțină o orientare în acțiune doar dacă nu abandonau istoria contemporană istorismului, ci păstrau pentru modernitate o relație specială cu raționalitatea[115].

Pornind de la premiza că în cursurilor istorice sunt intercalate procese interconectate și transsubiective ale învățării și uitării a ceea ce a fost învățat, se clarifică şi *celelalte trăsături* ale discursului: alături de gândirea radical istorică, critica raţiunii centrate în subiect, atitudinea expusă a intelectualilor şi responsabilitatea pentru continuitatea sau discontinuitatea istorică.

---

[113] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttg. 1941.

[114] K. Löwith (ed.), Introducerea la *idem* (ed.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttg. 1962, 38.

[115] *Relația istoriei cu rațiunea* rămâne constitutivă discursului modernității – la bine și la rău. Cine ia parte la acest discurs – în el nu s-a schimbat nimic până astăzi – utilizează într-un anume fel expresiile de „rațiune" sau „raționalitate". El nu le folosește nici în conformitate cu regulile de joc ontologice pentru desemnarea lui Dumnezeu sau a ființării în întregul ei, nici în conformitate cu regulile de joc empirice pentru desemnarea dispozițiilor subiectului capabil de cunoaștere și acțiune. Rațiunea nu e considerată nici ca ceva terminat, ca o teleologie obiectivă care se manifestă în natură sau istorie, nici ca o capacitate pur subiectivă. Modelele structurale căutate în dezvoltările istorice dau mai degrabă indicații codificate referitoare la căile proceselor de formare neizolate, întrerupte și prost direcționate, care trec dincolo de conștiința subiectivă a individului. Prin faptul că subiecții se raportează la natura interioară și exterioară, se reproduce prin ei legătura de viață socială și culturală în care stau. Reproducerea formelor și cursurilor vieții lasă în urmă semne imperceptibile în mediul delicat al istoriei, semne ce se condensează în desene sau structuri sub privirea încordată a căutătorilor de urme. Această privire specific modernă e condusă de interesul pentru autoasigurare: din configurațiile și structurile pe care ea, deși iritată mereu de pericolul înșelării și al autoînșelării, le captează totuși, ea ratează procesele de formare transsubiectivă, în care se încrucișează procesele de învățare și de uitare a ceea ce a fost învățat. Discursul modernității se pune tocmai în sfera neființării și schimbătorului sub determinațiile înțelegerii și erorii: el poartă rațiunea în domeniul care, atât pentru ontologia greacă cât și pentru filosofia modernă a subiectului, a fost considerat ca lipsit pur și simplu de sens și incapabil să fie teoretizat. Sub semnul împrumutării de modele teoretice false, această încercare riscantă a alunecat mai întâi în dogmatismul filosofiei istoriei, dând naștere la mișcarea de apărare a istorismului. Însă cei care poartă discursul *in mod serios* știu că trebuie să stea între Scylla și Caribda.

II

Taberele aflate în competiţie, încă din perioada tinerilor hegelieni, pentru înţelegerea de sine corectă a modernităţii sunt de acord într-un anumit punct: că o autoiluzionare adâncă este legată de procesele de învăţare pe care secolul 18 le-a conceptualizat sub termenul de iluminism. Ei sunt de acord şi asupra faptului că trăsăturile autoritare ale unui iluminism îngust sunt gândite în principiul conştiinţei de sine sau al subiectivităţii. Subiectul ce se raportează la sine dobândeşte conştiinţa de sine doar cu preţul obiectivării atât a naturii exterioare, cât şi a celei interioare. Deoarece în cunoaştere şi acţiune subiectul trebuie să se raporteze continuu la obiecte, în interior şi în exterior, el se face concomitent netransparent şi dependent în actele care ar trebui să asigure autonomia şi cunoaşterea de sine. Aceste bariere din structura raportării la sine rămân inconştiente în procesul conştientizării. De aici izvorăşte tendinţa către autoglorificare şi iluzionare, adică către absolutizarea stadiului corespunzător al reflecţiei şi emancipării.

În discursul modernităţii, cei ce acuză fac un reproş care nu s-a modificat, în esenţă, de la Hegel şi Marx până la Nietzsche şi Heidegger, de la Bataille şi Lacan până la Foucault şi Derrida. Acuzaţia este îndreptată împotriva unei raţiuni care se întemeiază în principiul subiectivităţii. E acuzat faptul că această raţiune denunţă şi subminează toate formele deghizate de reprimare şi exploatare, de degradare şi înstrăinare, doar pentru a pune în locul lor dominaţia incontestabilă a raţionalităţii înseşi. Deoarece acest regim al unei subiectivităţi dilatate până la a fi un fals absolut schimbă mijlocul conştientizării şi emancipării în tot atât de multe instrumente de obiectualizare şi control, în formele bine ascunse ale dominaţiei apare o înspăimântătoare imunitate. Opacitatea carcasei de oţel specifice unei raţiuni ce a devenit pozitivă dispare în aparenţa strălucitoare a unui palat de sticlă pe deplin transparent. Toate taberele sunt de acord: *această* faţadă de sticlă trebuie spartă. Ei diferă, desigur, în ceea ce priveşte strategiile pe care le aleg pentru a depăşi pozitivismul raţiunii.

Critica *hegelienilor de stânga*, pusă în practică şi declanşată ca revoluţie, vrea să mobilizeze potenţialul acumulat istoric al raţiunii, aflat în aşteptarea momentului eliberării, împotriva mutilării sale, împotriva raţionalizării unilaterale a lumii burgheze. *Hegelienii de dreapta* îl urmează pe Hegel în credința că substanța statului și a religiei va compensa neliniștea societății burgheze, îndată ce subiectivitatea conștiinței revoluționare, creatoare de neliniște, va evita înțelegerea obiectivă a raționalității existentului. Raționalitatea intelectului pusă în mod absolut se manifestă acum în entuziasmul ideilor socialiste; împotriva acestor falși critici trebuie să se impună doar înțelegerea metacritică a filosofilor. Nietzsche vrea în cele din urmă să dea în vileag dramaturgia întregii piese în care își fac intrarea atât speranța revoluționară cât și reacția la ea. Nietzsche scoate spinul dialectic din critica rațiunii redusă la raționalitatea în raport cu un scop și centrată în subiect, și se raportează la rațiunea în întregul ei precum tinerii hegelieni la sublimările ei: rațiunea nu e nimic altceva decât *putere,* nu e nimic altceva decât voință pervertită de putere pe care o ascunde atât de strălucitor.

Aceleași fronturi se formează și cu privire la rolul intelectualilor, care au o atitudine expusă datorită relației modernității cu rațiunea. În calitate de detectivi pe urmele rațiunii în istorie, filosofii modernității caută locul ascuns unde inconștientul s-a cuibărit în rațiune, uitarea s-a furișat în amintire, unde regresul e drapat ca progres și uitarea a ceea ce a fost învățat ca proces de învățare. Deși sunt iarăși de acord asupra scopului de a clarifica iluminismul în ceea ce-i privește limitele sale, cele trei tabere se deosebesc în evaluarea a ceea ce fac în realitate intelectualii. *Criticii critici* se văd în rolul unei avangarde care se aventurează în teritoriul necunoscut al viitorului și împinge mai departe procesul iluminismului. Ei apar o dată ca înaintași ai modernismului estetic, o dată ca și conducere politică ce acționează asupra conștiinței maselor, sau sub forma indivizilor risipiți ce și-au lăsat mesajul ca într-o sticlă pe mare (cu această conștiință, Adorno și Horkheimer, de exemplu, și-au încredințat lucrarea *Dialectica iluminismului* unei mici edituri de emigranți). În comparație cu aceștia, *metacriticii* au văzut în ceilalți intelectualii de la care izvorăște pericolul unei noi teocrații. Intelectualii au înmormântat autoritatea puternicilor instituții și a simplelor tradiții; ei au dereglat astfel compensația pe care o modernitate neliniștită o are de adus ei înșiși și pe care societatea raționalizată o are de adus la forțele conservatoare ale statului și religiei. Teoria Noii Clase, care e folosită astăzi de neoconservatori împotriva avocaților subversivi ai unei culturi presupus dușmane, se datorează mai degrabă logicii discursului nostru decât faptelor – transformate în dovezi – ale unei restructurări petrecute în sistemul postindustrial de activitate. Nu mai puțin vehement e criticată trădarea intelectualilor de aceia care se așează în *tradiția* criticii rațiunii *practicată de Nietzsche*; și ei denunță crimele pe care au trebuit să le comită avangardele cu o bună conștiință a filosofiei istoriei, în numele raţiunii umane universale. Fireşte, de data aceasta lipseşte elementul proiectiv al urii de sine proprie intelectualilor. (Astfel înţeleg, de exemplu, observaţiile competente ale lui Foucault nu ca denunţare a duşmanilor, ci ca dezminţire autocritică a pretenţiilor exagerate).[116]

Discursul modernităţii mai are încă şi o a treia trăsătură. Deoarece istoria e aflată ca proces de criză, prezentul ca apariţie bruscă a ramificaţiilor critice, viitorul ca îmbulzeală a problemelor nerezolvate, ia naştere o conştiinţă existenţial intensificată a pericolului reprezentat de deciziile *ratate* şi de intervenţiile *omise*. Apare o perspectivă în care contemporanii se văd traşi la răspundere pentru starea actuală ca *trecut* al unui prezent ce va veni. Apare ideea unei responsabilităţi faţă de legătura unei situaţii cu cea imediat următoare, faţă de continuarea unui proces ce şi-a anulat caracterul natural şi refuză să promită o continuitate de la sine înţeleasă. De această tensiune nervoasă nu sunt cuprinşi numai acei *filosofi ai faptei*, pentru care Moses Hess revendicase deja numele de „tabără a mişcării". Aceeaşi febră a cuprins şi „tabăra statorniciei" (Beharrungspartei), care cer abstinenţa, aşadar tabăra acelora care în faţa unei modernizări ce merge de la sine pun pe seama revoluţionarilor şi dinamizatorilor, reformiştilor şi celor ce doresc schimbarea obligaţia de a aduce dovezi pentru fiecare intervenţie plănuită.[117] Printre aceştia, atitudinile faţă de continuitatea istorică variază, fireşte, pe un spectru larg. Ea se întinde de la Kautsky şi protagoniştii Internaţionalei a II-a, care au văzut în desfăşurarea forţelor de producţie garanţia trecerii evolutive de la societatea burgheză la socialism, până la Karl Korsch, Walter Benjamin şi ultrastângiştii, care şi-au putut imagina revoluţia doar ca un salt din barbarismul etern-revenind al preistoriei, ca o spargere a continuităţii întregii istorii. Această atitudine este la rândul ei inspirată de conştiinţa suprarealistă a timpului şi intră în contact cu *anarhismul* acelora care invocă, în succesiunea lui Nietzsche, suveranitatea entuziastă sau fiinţa uitată, reflexele trupului sau rezistenţele locale şi revoltele spontane ale exploatatei naturi subiective împotriva ansamblului de putere universală şi împotriva legăturii dintre fiinţa socială şi reprezentările false despre societatea burgheză.

Pe scurt, tinerii hegelieni au preluat de la Hegel problema autoasigurării istorice; ei au stabilit ordinea de zi cu critica unei raţiuni centrate abisal în subiect, cu disputa în jurul poziţiei expuse a intelectualilor şi în jurul responsabilităţii pentru măsura corectă dintre revoluţie şi continuitate istorică. Prin partizanatul lor în favoarea ideii ca filosofia să devină practică, ei au provocat doi dușmani ce au respectat temele și regulile de joc. Acești oponenți nu au ieșit din discurs pentru a trece la autoritatea trecuturilor exemplare. Recursul vechi-conservator la adevărurile religioase sau metafizice nu mai aparține discursului filosofic al modernității – ceea ce e vechi-european e devalorizat. *Taberei mișcării* îi răspunde *o tabără a statorniciei* care nu vrea să păstreze altceva decât dinamica societății burgheze. Ea transformă tendința către conservare în consimțământul neoconservator la o mobilizare care oricum se întâmplă. Odată cu Nietzsche și neoromanticii, celor doi contracandidați li se opune un al treilea participant la discurs. El vrea să ia atât neoconservatorilor cât și radicalilor orice fundament. El anulează *genitivus subjectivus* din critica rațiunii, scoțând această problemă, în care aceia încă stăruiau, de sub jurisdicția rațiunii. Unul vrea, așadar, să ofere mai mult decât altul.

---

[116] M. Foucault, „Die Intelektuellen und die Macht", în *idem*, *Von der Subversion des Wissens*, Mü., 1974, 128 sqq.

[117] în apărarea distribuţiei acestei obligaţii de a aduce dovezi vezi H. Lübbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg, 1975.

E evident că ne distanțăm cu toții de acest discurs, că declarăm învechită această înscenare a secolului 18. Nu se duce lipsă de astfel de încercări de supralicitare *din partea noastră* a jocului de supralicitări reciproce. Ele sunt ușor de recunoscut într-un prefix, în neologismele formate cu „post". Din motive metodologice, nu cred că noi putem să înstrăinăm, sub privirea fixă a unei etnologii fictive a prezentului, raționalismul occidental într-un obiect al unei cercetări neutre și să renunțăm pur și simplu la discursul modernității. Voi merge, de aceea, pe o cale mai banală și voi adopta perspectiva obișnuită a participantului care își amintește în mare de cursul argumentării, pentru a descoperi la fiecare din cele trei poziții dificultățile pe care acestea le au. Aceasta nu ne va scoate din discursul modernității, însă ne va face să înțelegem probabil mai bine tema acestuia. În acest scop, trebuie desigur să accept câteva simplificări riguroase. Pornind de la critica marxistă a hegelianismului, voi urmări cum conversia conceptului de reflecție în conceptul de producție, ca și substituirea „conștiinței de sine" prin „muncă", se termină pe linia marxismului occidental într-o aporie. Metacritica hegelienilor de dreapta insistă cu bune temeiuri pe faptul că gradul de diferențiere al sistemului, atins în societățile moderne, nu poate fi anulat pur și simplu. Din această tradiție se naște un neoconservatorism care ajunge, firește, la dificultăți de întemeiere atunci când trebuie să explice cum pot fi echilibrate și stabilizate costurile și instabilitățile unui proces de modernizare ce decurge de la sine.

III

Continuarea în maniera filosofiei praxisului a proiectului hegelian

Cunoaştem din multe mărturii literare cum au revoluţionat primele căi ferate experienţa oamenilor de atunci referitoare la spaţiu şi timp. Calea ferată nu a creat niciodată conştiinţa modernă a timpului; însă, în decursul secolului 19, ea a devenit literalmente un vehicul prin care conştiinţa modernă a timpului a cuprins masele – locomotiva a devenit un simbol popular al unei mobilizări vertiginoase, interpretate ca progres, a tuturor relaţiilor vieţii. Nu doar elitele intelectuale mai sunt cele care experimentează dezmărginirea temporală a lumii vieţii fixată în tradiţie; Marx, în Manifestul Comunist, putea deja apela la experienţa cotidiană, când explica „cutremurarea neîntreruptă a tuturor stărilor sociale, eterna nesiguranţă şi mişcare" prin „răsturnarea modului de producţie şi circulaţie": „Toate ruginitele raporturi fixe, împreună cu cortegiul lor de reprezentări şi intuiţii venerabile se dizolvă, toate cele nou formate se învechesc înainte de a putea să anchilozeze. Tot ceea ce stă şi rezistă se evaporă, tot ce e sfânt se desacralizează, iar oamenii sunt siliţi în cele din urmă să vadă cu luciditate poziţia lor în viaţă, relaţiile lor reciproce."[118] Aceste formulări conţin trei implicaţii importante:

a) Sensul de mers al istoriei se poate vedea, înaintea tuturor explicaţiilor filosofice, oarecum empiric, în modul de mişcare al proceselor istorice: acolo unde *mobilizarea şi răsturnarea* relaţiilor vieţii cunosc cea mai mare accelerare, acolo modernizarea este cel mai mult avansată. Faptul că lumea modernă îşi are centrul de gravitaţie în vest, în Franţa şi înainte de toate, în Anglia, este un fapt istoric pentru Marx, care nu renunţă la acest criteriu de accelerare. El are o imagine clară despre simultaneitatea nesimultanului. El crede că stările germane din 1848 nu ating, potrivit calendarului francez, nici măcar anul 1789. Stările germane stau „sub nivelul istoriei", prezentul politic se găseşte deja „ca fapt prăfuit în debaraua istorică a popoarelor moderne".[119]

b) Dacă însă societatea modernă dezvoltă o dinamică în care tot ceea ce stă şi rezistă se evaporează oricum, adică fără intervenţia conştientă de sine a subiectului ce acţionează, se schimbă atunci şi caracterul „naturalului" sau „pozitivului". Într-adevăr, perspectiva tânărului Hegel nu s-a schimbat deloc pentru tânărul Marx: vraja pe care trecutul o aruncă peste prezent trebuie să se rupă – abia în viitorul comunist prezentul va guverna asupra trecutului.[120] Pozitivul însă nu mai apare sub forma a ceea ce e împietrit și persistent; e nevoie mai degrabă de un efort teoretic pentru a descoperi în permanența schimbărilor pozitivitatea constrângerii la repetiție. O revoluționare a relațiilor vieții înfăptuită *inconștient* este aparența care ascunde tendințele mișcării cu adevărat revoluționare. Numai ceea ce s-a numit de la începutul secolului 19 *mișcare socială* poate elibera omul de blestemul unei *mobilități impuse* din exterior. Marx vrea de aceea să urmărească „războiul civil mai mult sau mai puțin ascuns din societatea actuală, până în punctul în care el irumpe într-o revoluție fățișă". El postulează o mișcare socială, cu mult înainte ca aceasta să ia o formă istorică inteligibilă în mișcările muncitorești europene.

---

[118] K. Marx, F.Engels, *Werke*, vol. 4, Bln. 1959, 465. În continuare este citată ca M/E.

[119] M/E., vol. 1, 379.

c) În spatele amândurora, a mobilității forțate a situațiilor de viață exterioare cât și a puterii de emancipare a mișcărilor sociale, stă descătușarea evidentă a forțelor de producție – „îmbunătățirea rapidă a mijloacelor de producție, comunicarea infinit înlesnită." Acest lucru explică caracterul *deziluzionant* al procesului istoric accelerat – *desacralizarea sacrului*. Deoarece accelerarea ambiguă a istoriei provine în cele din urmă de la „progresul industriei" – celebrat aproape în imnuri în Manifestul Comunist –, sfera societății burgheze ocupă locul pe care Hegel în scrierile teologice și politice îl rezervase „vieții poporului". În ochii tânărului Hegel, ortodoxismul religios și iluminismul, precum și instituțiile politice ale Imperiului german aflat în pragul dezintegrării, deveniseră autonome în raport cu viața poporului; pentru Marx, societatea, „realitatea modernă, politico-socială" alcătuia terenul de care s-au desprins în calitate de abstracțiuni viața religioasă, filosofia și statul burghez. Critica religiei înfăptuită între timp de Feuerbach, D.F. Strauss și B. Bauer e considerată ca model pentru critica statului burghez.

Desigur, pozitivismul vieții înstrăinate de sine a pecetluit între timp de o filosofie a unificării care, printr-o suprimare și conservare totodată a societății burgheze în stat, efectuată în gândire, sugerează că această conciliere ar fi deja realizată. De aceea, Marx alege Filosofia Dreptului de Hegel, pentru a arăta cum ar trebui să arate o suprimare și conservare totodată a societății burgheze dacă ar face față ideii lui Hegel de totalitate etică.[121] Întorsătura, astăzi nesurprinzătoare, a criticii marxiste constă, după cum se știe, în faptul că statul (ajuns la adevărata sa formare în sistemul parlamentar vestic și nu în

---

[120] M/E., vol. 4, 476.

[121] Marx întemeiază de altfel acest drum prin teorema nesimultaneității simultanului: „Filosofia germană a dreptului și a statului este singura istorie germană ce stă la paritate cu prezentul oficial modern... Noi suntem contemporanii filosofici ai prezentului, fără a fi însă contemporanii ei istorici". (M/E., vol. 1, 383).

Prusia monarhică) nu mai aduce deloc societatea antagonistă în sfera eticii vii; statul împlineşte pur şi simplu imperativele funcţionale ale acestei societăţi şi este el însuşi o expresie a eticii ei sfâşiate.[122]

Din această critică apare perspectiva asupra unui mod de autoorganizare a societăţii, ce suprimă şi conservă totodată scindarea în omul privat şi cel public, şi distruge ficţiunea suveranităţii cetăţeneşti precum şi existenţa înstrăinată a oamenilor aflaţi sub „guvernarea raporturilor inumane": „abia când omul cu adevărat individual revocă în sine cetăţeanul..., când el îşi recunoaşte şi organizează *forces propres* ca forţe sociale, fără să mai separe de sine forţa socială ca forţă politică, abia atunci este înfăptuită emanciparea umană."[123] Această perspectivă determină de acum încolo interpretarea modernităţii făcută de filosofia praxisului.[124] Filosofia praxisului se lasă condusă de intuiţia că *şi* printre limitările funcţionale ale sistemelor sociale foarte complexe există şanse de a realiza ideea totalităţii etice.

Marx s-a disputat insistent în mod special cu §308 din Filosofia dreptului, unde Hegel polemizează cu reprezentarea potrivit căreia „toţi indivizii trebuie să ia parte la discuţiile şi deciziile referitoare la problemele de interes general". Cu toate acestea, Marx eşuează în ceea ce priveşte sarcina pe care şi-a pus-o singur, anume aceea de a explica structura unei formări a voinţei care să facă față „aspirației societății burgheze de a se transforma în societate politică sau de a transforma societatea politică în societate reală.”[125] Paralelele între Hegel și Marx sunt uimitoare. Amândoi erau deschiși în tinerețe la posibilitatea de a utiliza ca model pentru concilierea societății burgheze dezbinate formarea naturală a voinței într-o comunitate de comunicare aflată sub constrângerile cooperării; însă amândoi au renunțat mai târziu, din motive asemănătoare, la această opțiune. Marx sucombă, ca și Hegel, sub constrângerile conceptuale fundamentale ale filosofiei subiectului. În primul rând, el se distanțează în manieră hegeliană, de neputința imperativului (Sollen) unui socialism pur utopic. Ca și Hegel, Marx se sprijină pentru aceasta pe forța unei dialectici a iluminismului: din același principiu din care au provenit realizările și contradicțiile societății moderne trebuie să fie explicată de asemenea mișcarea transformatoare, eliberarea potențialului rațional al acestei societăți. În orice caz, Marx asociază modernizarea societății cu o epuizare din ce în ce mai evidentă a resurselor naturale și cu o extindere din ce în ce mai intensă a rețelei globale de comunicare și circulație. Această descătușare a forțelor de producție trebuie explicată printr-un principiu al modernității, întemeiat mai curând în praxisul subiectului producător, decât în reflecția unui subiect ce cunoaște.

---

[122] Marx interpretează raportul dintre stat şi societate în termenii teoriei acţiunii din perspectiva rolurilor complementare de „citoyen" şi „bourgois", a cetăţeanului ce aparţine statului şi a persoanei de drept private. „Cetăţeanul aparent suveran duce o viaţă dublă – „o viaţă cerească şi una pământeană, viaţa în comunitatea politică, unde el se consideră fiinţă comunitară, şi o viaţă în societatea burgheză, în care e activ ca om privat şi priveşte pe ceilalţi oameni ca mijloc, se degradează el însuşi până la a fi un mijloc şi devine mingea de joc a puterilor străine" (M/E., vol. 1, 355). Aici idealismul statului burghez ascunde doar împlinirea materialismului societăţii burgheze, şi anume realizarea conţinutului ei egoist. Sensul revoluţiei burgheze este unul dublu: ea emancipează societatea burgheză de politică, dar şi de aparenţa unui conţinut universal; ea instrumentalizează în acelaşi timp fiinţa comunitară, constituită printr-o independenţă ideală, pentru „lumea nevoilor, muncii, intereselor private, a dreptului privat", în care statul îşi află baza sa naturală. În conţinutul social al drepturilor omului Marx vede faptul că „sfera în care omul se comportă ca fiinţă comunitară e coborâtă sub sfera în care el se comportă ca fiinţă-parte, că nu omul ca citoyen, ci omul ca bourgois e considerat ca fiind omul adevărat şi autentic." (M/E., vol. 1, 366).

[123] M/E., vol. 1, 370.

[124] Prin „filosofia praxisului" nu înţeleg doar diferitele versiuni ale marxismului vestic datorate lui Gramsci şi Lukács (precum teoria critică şi şcoala de la Budapesta; existenţialismul lui Sartre, Merleau-Ponty şi Gastoriadis; fenomenologia lui E. Paci şi a filosofilor iugoslavi ai praxisului), ci şi varietatea radical democratică a pragmatismului american (G. H. Mead şi Dewey) şi a filosofiei analitice (Ch. Taylor). Vezi comparaţia instructivă a lui R. J. Berstein, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971.

În acest scop, în cadrul modelului de filozofie a epocii moderne Marx nu trebuie să facă nimic altceva decât să mute accentele. Acesta marchează două relații subiect-obiect la fel de originare; așa cum subiectul ce cunoaște își formează opinii despre lumea obiectivă, capabile de adevăr, la fel subiectul ce acționează îndeplinește cu succes activități controlate, orientate către un scop, pentru a produce ceva în lumea obiectivă. Prin urmare, între cunoaștere și acțiune mijlocește conceptul de „proces de formare”; prin mediul cunoașterii și al acțiunii, subiectul și obiectul ajung în constelații noi, de care sunt influențate și modificate în conținutul lor. Filosofia reflecției, care privilegiază cunoașterea, înțelege procesul de formare al spiritului (după modelul raportării la sine) ca și conștientizare; filosofia praxisului care privilegiază relația dintre subiectul ce acționează și lumea obiectelor manipulabile, înțelege procesul de formare al speciei (după modelul alienării de sine) ca și creației de sine. Pentru ea, nu *conștiința de sine*, ci *munca* este principiul modernității.

Din acest principiu pot fi derivate acum, fără probleme, forțele de producție tehnico-științifice. Marx nu trebuie, firește, să conceapă prea îngust acest principiu al muncii, dacă vrea să plaseze în conceptul de praxis conținutul rațional al culturii burgheze și criteriile cu ajutorul cărora regresul poate fi identificat în progres. De aceea, tânărul Marx adaptează munca la producția creatoare a artistului, care scoate din sine în lucrările sale propriile forțe esențiale și își însușește produsul din nou prin intuiția cufundată. Herder și Humboldt au schițat idealul individului care se realizează pe toate laturile; Schiller și romanticii, Schelling și Hegel au întemeiat apoi, într-o estetică a producției, această idee expresivistă despre formare[126]. Transferând această productivitate estetică la „viața muncitoare a speciei", Marx poate înțelege munca socială ca realizare de sine colectivă a producătorilor[127]. Abia echivalarea muncii industriale cu un model cu conținut normativ îi permite diferențierea decisivă între o *obiectualizare* a forțelor esențiale și *înstrăinarea* lor, dintre un praxis ce se întoarce mulțumit la sine și unul dezmembrat și întrerupt.

---

[125] M/E., vol. 1, 324.

În sfera muncii înstrăinate, ciclul înstrăinării și însușirii forțelor esențiale obiectualizate este întrerupt. Producătorul e împiedicat să se bucure de produsele sale în care se poate din nou regăsi, fiind astfel înstrăinat de sine.

În cazul exemplar al muncii cu plată, însușirea privată a bogăției produse social întrerupe ciclul normal al praxisului. Raportul muncii retribuite transformă acțiunea concretă a muncii într-o productivitate abstractă, adică într-o contribuție funcțională la procesul autoexploatării capitalului, care confiscă oarecum munca neînsuflețită, sustrasă producătorilor. Schimbul asimetric dintre forța de muncă și salariu este mecanismul care trebuie să explice de ce sfera forțelor esențiale înstrăinate de salariați devine sistematic autonomă. Cu această premisă din teoria valorilor, conținutul estetico-expresiv al conceptului de praxis mai primește un element moral. Acum munca înstrăinată nu se mai deosebește doar de modelul praxisului care se reîntoarce mulțumit la sine – model înțeles din perspectiva unei estetici a producției –, ci și de modelul dreptului natural al schimbului de lucruri echivalente.

Conceptul de praxis trebuie să cuprindă în cele din urmă și „activitatea critic-revoluționară", trebuie să cuprindă așadar acțiunea politică conștientă, prin care muncitorii asociați rup vraja capitalistă a muncii moarte asupra celei vii și își însușesc forțele lor esențiale, înstrăinate într-o manieră fetișistă. Dacă totalitatea etică sfâșiată e gândită anume ca muncă înstrăinată și dacă aceasta trebuie să-și depășească ruptura *pornind de la ea însăși*, atunci praxisul emancipator trebuie să poată proveni de asemenea din munca însăși.

---

[126] vezi Ch. Taylor, *Hegel*, Cambr.1975, cap. 1, 3.

[127] cf. critica mea la adresa fundamentelor filosofiei praxisului în J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm, 1984, 482 sqq.

Aici Marx, ca și Hegel, se încurcă în dificultăți conceptuale. Filosofia praxisului nu oferă mijlocul prin care se poate gândi munca neînsuflețită ca *intersubiectivitate paralizată* și mediatizată. Ea rămâne o variantă a filosofiei subiectului care nu pune rațiunea în reflecția subiectului care cunoaște, ci în raționalitatea în raport cu un scop a subiectului ce acționează. În relațiile dintre un actor și o lume de obiecte perceptibile și manipulabile poate fi pusă în evidență o raționalitate cognitiv-instrumentală; iar puterea unificatoare a rațiunii, reprezentată acum ca praxis emancipator, nu apare în această raționalitate în raport cu un scop.

Istoria marxismului occidental a adus la lumină dificultățile conceptuale fundamentale ale filosofiei praxisului și ale conceptului ei de rațiune. Acestea rezultă întotdeauna din neclaritățile privitoare la bazele normative ale criticii. Vreau să amintesc cel puțin trei din aceste dificultăți:

a) Echivalarea muncii sociale cu modelul „activității automate" în sensul realizării de sine creatoare a putut eventual să invoce o anumită credibilitate de la modelul transfigurat romantic al activității meșteșugărești. Înspre acest lucru s-a orientat, de exemplu, mișcarea contemporană reformatoare a lui John Ruskin și William Morris, care au propagat meseriile artistice. Între timp, dezvoltarea muncii industriale s-a îndepărtat mereu de modelul unui proces integral de producere. Chiar și Marx a renunțat în cele din urmă la orice orientare către trecutul, ridicat la gradul de model, al praxisului meșteșugăresc. El admite însă discret conținuturile problematice normative ale acestui concept de praxis în premisele teoriei valorii muncii, făcându-le în același timp de nerecunoscut. Acest lucru explică de ce în tradiția marxistă conceptul de muncă a rămas la fel de ambiguu ca și raționalitatea în raport cu un scop prezentă în ea.

În mod corespunzător, *estimarea forțelor de producție* variază de la o extremă la alta. Unii salută desfășurarea forțelor de producție, mai cu seamă progresul tehnico-științific, ca forță de propulsie a raționalizării sociale. Ea așteaptă ca instituțiile ce administrează distribuirea puterii sociale și accesul diferențiat la mijloacele de producție să fie revoluționate sub presiunea raționalizatoare a forțelor de producție. Cealaltă privește cu neîncredere raționalitatea stăpânirii naturii, care se contopește cu iraționalitatea dominației de clasă. Știința și tehnica, încă reprezentând pentru Marx un potențial de emancipare, devin pentru Lukács, Bloch și Marcuse un mediu cu atât mai eficace al represiunii sociale. Astfel de interpretării contradictorii pot apare, deoarece Marx nu dă nici o socoteală despre felul în care raționalitatea concretă a activității orientate către un scop se raportează la raționalitatea preluată intuitiv a acțiunii automate – așadar a unui praxis social închipuit în imaginea asocierii producătorilor liberi.

b) O mai mare dificultate rezultă din opunerea abstractă a muncii moarte și a celei vii. Dacă se pleacă de la conceptul de muncă înstrăinată, procesul de producție rupt de spectrul valorii de întrebuințare apare ca formă fantomatică a forțelor esențiale ale producătorilor, forțe dezpropriate și devenite anonime. Inițiativa filosofiei praxisului sugerează că legătura sistemică dintre economia capitalistă și complementul ei statal este o simplă aparență care se dizolvă odată cu abolirea relațiilor de producție. Din această perspectivă, toate diferențierile structurale care nu pot fi recuperate în orizontul orientativ al subiectului ce acționează își pierd dintr-o dată justificarea. Nici nu se pune întrebarea dacă subsistemele controlate mediatic dovedesc însușiri ce posedă o valoare intrinsecă funcțională, independentă de structura de clasă. Teoria revoluției face să apară mai degrabă așteptarea ca toate relațiile sociale, obiectivate și devenite independente sub aspect sistemic, să poată fi în principiu recuperate în orizontul lumii vieții: aparența dizolvată a capitalului va reda spontaneitatea unei lumii încremenite sub dictatul legii valorii. Dacă, însă, emanciparea și concilierea pot fi imaginate doar la modul *nediferențierii* raporturilor de viață foarte complexe, atunci teoriei sistemului, referitor la complexitățile înveterate, îi va veni ușor să anuleze puterea unificatoare a rațiunii ca fiind o pură iluzie.

c) Ambele dificultăți se leagă de faptul că baza normativă a filosofiei praxisului, îndeosebi eficiența conceptului de praxis în raport cu sarcinile unei teorii critice a societății nu au fost niciodată elucidate în mod satisfăcător. Reevaluarea din perspectiva esteticii producției și extinderea moral-practică a conceptului de muncă socială cer o întemeiere ce nu poate fi întreprinsă prin cercetări discutabile din punct de vedere metodic, fie ele antropologice sau existențial-fenomenologice. Mai consecvent procedează aceia care nu mai pun rațiunea în conceptul de praxis, când o pot scoate din raționalitatea în raport cu un scop a acțiunii (îndreptate către un scop) și din afirmarea de sine[128].

Desigur, principiul muncii asigură modernității o relație deosebită cu raționalitatea. Filosofia praxisului se găsește însă pusă în fața aceleași sarcini ca și filosofia reflecției de atunci. Chiar și în structura înstrăinării de sine – ca și în structura raportării la sine – este gândită necesitatea autoobiectivării; de aceea procesul de formare al speciei este definit de tendința ca indivizii muncitori, în măsura dominării naturii exterioare, să-și dobândească identitatea doar cu prețul înăbușirii propriei naturi interioare. Pentru a elimina această încâlceală a unei rațiuni centrate în subiect, Hegel a opus absolutizării conștiinței de sine mijlocirea de sine absolută a spiritului. Filosofia praxisului, care a abandonat din bune motive acest drum idealist, nu poate evita o problemă corespunzătoare; această problemă pentru ea chiar se agravează. Căci ce poate, oare, opune ea rațiunii instrumentale a unei raționalități în raport cu un scop, dilatate ca totalitate socială, când ea însăși trebuie să se înțeleagă la modul materialist drept componentă și rezultat al acestui context reificat – când constrângerea spre obiectivare ajunge până în adâncul rațiunii critice înseși?

---

[128] Despre demodarea paradigmei producției, vezi excursul cu același nume de la finalul capitolului de față.

În *Dialectica a iluminismului*, Horkheimer și Adorno au vrut doar să desfășoare această aporie, și nu să iasă din ea. Probabil că ei reacționează la rațiunea instrumentală printr-o „amintire” (Eingedenk), care investighează mișcările unei naturi ce se revoltă și se răscoală împotriva instrumentalizării ei. Ei au chiar și un nume pentru această rezistență: *mimesis*. Numele creează asocieri intenționate: empatia și imitația. Acest lucru amintește de raportul dintre persoane în care înstrăinarea identificatoare a unuia pe modelul celuilalt nu cere renunțarea la propria identitate, ci oferă atât autonomie cât și independență: „Starea conciliată nu anexează ceea ce e străin apelând la imperialismul filosofic, ci își are partea de noroc în faptul că în vecinătatea acordată rămâne ceea ce e departe și diferit, dincolo de ceea ce eterogen cât și de ceea ce e propriu.”[129] Această capacitate mimetică se sustrage însă unei conceptualități croite doar pe măsura relațiilor subiect-obiect; în acest fel mimesisul apare drept simplu impuls, drept contrariul simplu al rațiunii. Critica rațiunii instrumentale poate denunța ca fiind eronat doar ceea ce ea nu e în stare să explice în starea sa de eroare. Căci ea e prinsă în acele concepte ce dau subiectului posibilitatea de a dispune de natura interioară și exterioară, dar care nu sunt utile în cazul în care dai cuvântul naturii obiectivate, pentru ca acesta să poată spune cum a fost vrăjită de subiect.[130] Adorno încearcă să circumscrie, pe calea „dialecticii sale negative”, ceea ce nu se lasă înfățișat în mod discursiv; și pecetluiește prin „Teoria sa Estetică” cedarea în favoarea artei a competenței cognitive. Experiența estetică izvorâtă din arta romantică, pe care tânărul Marx a introdus-o pe furiș în conceptul de praxis, a fost radicalizată în arta avangardistă; pe aceasta Adorno a numit-o unicul martor *împotriva* unui praxis, care a îngropat sub ruinele sale tot ceea ce a fost odată vizat prin rațiune. Critica poate arăta doar sub forma unui exercițiu de ce acea capacitatea mimetică se sustrage sesizării teoretice și se refugiază deocamdată în lucrările cele mai avansate ale artei moderne.

---

[129] T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Opere, vol. 6, 1973, 192.
[130] vezi prelegerea a cincea.

IV

Răspunsul neoconservator la filosofia praxisului

Neoconservatorismul, care astăzi, mai cu seamă în ştiinţele sociale, domină o scenă dezamăgită de marxism[131], se hrăneşte din motivele hegelianismului de dreapta. Elevii oficiali ai lui Hegel – mă refer în special la Rosenkranz, Hinrichs şi Oppenheim – sunt contemporanii, cu doar câţiva ani mai în vârstă, ai lui Marx. Ei nu reacţionează în mod direct la Marx, ci la provocarea doctrinelor şi mişcărilor socialiste timpurii din Anglia şi Franţa, ce au fost făcute cunoscute în Germania de către Lorenz v.Stein.[132] Aceşti hegelieni ai primei generaţii se credeau drept avocaţi ai liberalismului premergător revoluţiei din 1848. Ei s-au străduit să obţină pentru filosofia hegeliană a dreptului spaţiul de joc pentru implementarea statului de drept liberal şi a anumitor reforme social-statale. Ei au mutat accentele între o raţiune, care este, conform conceptului, singura realitate, şi formele finite ale survenirii ei istorice. Raporturile empirice necesită o perfecţionare, căci în ele se mai reproduc trecuturile ce în sine sunt deja depăşite. Hegelienii de dreapta sunt convinşi, ca şi hegelienii de stânga, că „prezentul cuprins în gânduri... nu este pur şi simplu teoretic în gând, ci se străduie să se impună în realitate în mod practic."[133] Chiar şi ei înţeleg prezentul ca loc privilegiat al realizării filosofiei: ideile trebuie să se asocieze cu interesele existente. Şi ei au văzut substanţa politică a statului atrasă într-o formare radical temporalizată a voinţei.[134]

---

[131] H. Steinfels, *The Neoconservatives*, NY 1979, R. Saage, „Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik", *Rückkehr zum starken Staat?*, Ffm, 1983, 228; H. Dubiel, *Die Buchstabierung des Fortschritts*, Ffm, 1985

[132] Lucrarea în trei volume a lui Lorenz v. Stein 1849 „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich" (Darmstadt 1959) este o continuare a lucrării sale despre „Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich".

[133] H. F. W. Hinrichs, „Politische Vorlesung", în H. Lübbe (ed), *Die Hegelsche Rechte*, Stuttgart, 1962, 89.

[134] *Tratatul* lui Rosenkranz despre noţiunile partidului politic şi ale opiniei publice reflectă într-un mod dramatic invazia conştiinţei moderne a timpului în lumea filosofiei hegeliene a dreptului (Lübbe, 1962, 59 sqq., 69 sqq.). Procesul pe care-l exercită viitorul asupra trecutului descompune continuumul istoric într-o secvenţă de actualităţi. Opinia publică, aflată mereu în transformare, este mediul acestei dispute ce nu izbucneşte doar între tabărele progresului şi ale statorniciei, ci ajunge până în inima taberelor însele, trăgând-o pe fiecare în vârtejul polarizării dintre trecut şi viitor şi scindând în fracţiuni, aripi şi grupe de interes. Chiar şi reprezentarea unei avangarde, ce întruchipează viitorul într-o mişcare prezentă, nu este străină liberalilor – ea îşi găseşte în Manifestul Comunist cea mai decisivă formulare a sa.

Nici dreapta hegeliană nu își închide ochii în fața potențialului conflictual al societății burgheze.[135] Ei resping însă în mod hotărât calea comunistă. Între elevii liberali și cei socialiști ai lui Hegel planează o disensiune cu privire la acea nediferențiere între stat și societate, care pe unii îi sperie, pe unii îi entuziasmează. Marx era convins că autoorganizarea societății, care ia puterii publice caracterul politic, trebuie să încheie chiar starea care, în concepția oponenților săi, ar fi tocmai astfel produsă – anume dizolvarea completă a eticii substanțiale în concurența nemediată a intereselor naturale. Ambele părți judecă, așadar, în mod critic societatea burgheză ca pe un stat al nevoii și al intelectului, care are drept scop doar binele și subzistența individului, drept conținut munca și persoana privată, drept principiu voința naturală, iar drept consecință multiplicarea nevoilor. Hegelienii de dreapta văd înfăptuit în cadrul societății burgheze principiul socialului *în genere* și afirmă că acesta ar trebui să ajungă la domnia absolută, îndată ce diferența dintre social și politic ar dispare.[136] Societatea apare din capul locului ca o sferă a inegalității aptitudinilor, capacităților și nevoilor naturale; ea alcătuiește o corelație obiectivă ale cărei imperative funcționale străbat inevitabil orientările subiective de acțiune. În fața acestei structuri și complexități trebuie să eșueze toate încercările care vor să introducă în societate principiul civil al egalității și vor s-o supună formării voinței democratice a producătorilor asociați.[137]

Max Weber a reluat și aprofundat mai târziu această critică; el a menținut ca fiind corectă prognoza sa, potrivit căreia abolirea capitalismului privat nu ar însemna absolut deloc o distrugere a carcasei de oțel a muncii moderne, comerciale. În „socialismul real existent", încercarea de a dizolva societatea burgheză în cea politică a avut de fapt ca efect doar birocratizarea acesteia, ea doar a extins constrângerea economică la un control administrativ ce străbate toate sferele vieții.

---

[135] *Oppenheim* polemizează contra „dominației oarbe a concurenței, cererii și ofertei", contra „tiraniei capitalului și a marii proprietăți funciare", care ar da naștere tot timpul, lăsată în voia ei, la o oligarhie de proprietari." (H. B. Oppenheim, în Lübbe 1962, 186). Statul trebuie să intervină în așa-zisul „sanctuar al stărilor industriale": „Administrația a supravegheat într-un mod neschimbat felul în care marii capitaliști au săpat un canal de scurgere, prin care trebuiau să treacă, sub protecția înșelătoare a liberei concurențe, toate resursele naționale, toată bogăția și tot norocul." (Oppenheim, în Lübbe 1962, 193). *Hinrichs* vede că sistemul muncii și al nevoilor poate numai atunci să satisfacă promisiunea libertății subiective, când și „muncitorului i se oferă atât cât e necesar pentru a-și menține viața și pentru a deveni inteligent, cât e necesar pentru a fi în măsură să devină proprietar." (Hinrichs, în Lübbe 1962, 131). Iar Rosenkranz așteaptă o „nouă și sângeroasă revoluție", în cazul în care „întrebările sociale presante" nu sunt soluționate. (Rosenkranz, în Lübbe 1962, 150).

[136] Această poziție o susține neschimbat H.Lübbe, „Aspekte der politischen Philosophie des Bürgers", în *idem*, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf, 1980, 211 sqq.

[137] „Cum poți să administrezi în comun ceea ce nu este un întreg închis și care zi de zi se creează și se formează din nou într-o producție infinită și nesfârșit diversă de indivizi?" (Oppenheim, în Lübbe, 1962, 196).

Pe de altă parte, dreapta hegeliană a suferit un eșec în ceea ce privește încrederea în capacitățile regenerative ale unui stat puternic. Rosenkranz mai apăra încă monarhia, căci doar ea ar putea asigura neutralitatea unei guvernări aflate deasupra partidelor, ar putea îmblânzi antagonismul intereselor și ar putea garanta unitatea individului cu universalul. Din punctul lui de vedere, guvernul trebuie să rămână ultima instanță doar în măsura în care el și numai el e în stare să descifreze trebuințele (was Not tun) în cartea opiniei publice"[138]. De aici începe o tradiție ce trece prin Carl Schmitt și ajunge la acei profesori de drept constituțional ce credeau, privind înapoi la neguvernabilitatea Republicii de la Weimar, că trebuie să justifice statul total.[139] Pe această legătură de tradiție s-a putut transforma conceptul de stat substanțial într-unul pur autoritar, căci între timp fusese distrusă din temelii ordinea ierarhică a spiritului subiectiv, a celui obiectiv și a celui absolut, ordine revendicată întotdeauna de hegelienii de dreapta.[140]

După sfârșitul fascismului, hegelienii de dreapta au luat-o din nou de la început, propunându-și să facă două revizuiri. Pe de o parte, ei s-au adaptat la o teorie a științei ce nu acordă nici un drept rațiunii în afara culturii consacrate, specifice intelectului, a științelor naturii și spiritului. Pe de altă parte, ei au acceptat rezultatul explicării sociologice, potrivit căruia statul (încrucișat în mod funcțional cu economia capitalistă) în cel mai bun caz validează, însă nu promovează sub aspect etic existența privată și profesională a individului în societatea industrială bazată pe diviziunea muncii. Sub aceste premise, autori precum Hans Freyer și Joachim Ritter[141] reînnoiesc figurile de gândire ale dreptei hegeliene. Moștenirea teoretică a filosofiei părăsite cade aici în sarcina științelor spiritului – iar puterilor tradiționale ale moralei, religiei și artei le revine rolul compensator care nu mai trebuie așteptat de la stat. Această argumentare modificată creează fundamentul pentru corelarea atitudinii afirmative cu modernitatea socială și cu devalorizarea simultană a modernității culturale. Acest model estimativ constituie astăzi diagnozele neoconservatoare ale contemporaneității atât în USA, cât și în Republica Federală.[142] Pe acesta aș vrea să-l lămuresc cu ajutorul lucrărilor, la noi foarte influente, ale lui Joachim Ritter.

---

[138] Rosenkranz, în Lübbe (1962), 72.

[139] Pentru publicațiile de specialitate ale lui E. Forsthoff, E. R. Huber, K. Larenz ș.a.m.d. vezi H. Marcuse, „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffasung" în Zeitschrift. f. Sozialforschg., 1934, 161 sqq.

[140] Această descompunere fusese începută de hegelienii de stânga. Reflecțiile metodologice asupra științelor naturii și ale spiritului, așadar pozitivismul și istorismul, au discreditat imediat tot ceea ce vroia să treacă dincolo de „simpla gândire a intelectului". Rosenkranz vorbea încă de maiestatea nepieritoare a spiritului ce guvernează în istorie – acest fel de a practica filosofia istoriei a dispărut la sfârșitul sec.19. Cine vroia încă să rămână la figura de gândire a unei suprimări și conservări totodată a societății burgheze în stat, avea la dispoziție doar conceptul nominalist al puterii politice, căruia Max Weber îi luase toate conotațiile raționale. Statul putea în cazul cel mai bun să se încarce din punct de pe vedere existențialist cu semnificații pornind de la relația dușman-prieten.

Într-o primă fază a interpretării, Ritter separă modernitatea de acea conștiință a timpului din care aceasta și-a dobândit propria înțelegere de sine. Deoarece societatea modernă reduce omul la natura sa subiectivă, la consum și muncă, și deoarece ea însăși se reproduce dincolo de folosirea industrială și exploatarea naturii exterioare, Ritter vede esența istorică a modernității caracterizată printr-un raport natural fără istorie. Lumea modernă „desface organizările istorice de ființa socială a omului"[143]; iar ruptura existenței sociale este întemeiată pe această absență a istoriei: „Ce iese la iveală odată cu epoca nouă este ... sfârșitul istoriei de până acum; viitorul n-are legătură cu originea."[144]

Această descriere duce la două consecințe. Pe de o parte, modernitatea socială poate desfășura o dinamică evoluționară proprie, în contrast cu survenirea tradițională a istoriei, dinamică care îi împrumută stabilitatea unei a doua naturi. Acestui lucru i se asociază reprezentarea *tehnocratică*, conform căreia procesul de modernizare e condus de constrângeri factuale neinfluențabile. Pe de altă parte, cetățenii lumii moderne își datorează libertatea lor subiectivă tocmai abstracțiunii organizărilor istorice ale vieții; fără acțiunea de stopare a resurselor tradiționale ei ar fi fost, firește, expuși fără apărare la imperativele funcționale ale economiei și administrației. Acestui lucru i se asociază reprezentarea *istoricistă*, conform căreia libertatea subiectivă, care apare ca dezbinare, poate fi apărată împotriva pericolelor unei totale socializări și birocratizări, doar atunci când forțele devalorizate ale tradiției preiau oarecum un rol compensator. Valabilitatea lor obiectivă este distrusă; ele trebuie întărite ca forţe private ale credinţei „vieţii personale, subiectivităţii şi originii”.[145] Continuitatea istoriei, întreruptă *în mod exterior* în societatea modernă, trebuie menţinută în sfera libertăţii *interioare*: „Subiectivitatea a luat asupra sa sarcina de a păstra, din punct de vedere religios, cunoaşterea despre Dumnezeu, din punct de vedere estetic, frumosul, iar în calitate de moralitate, ceea ce e etic, şi de a menţine actual ceea ce se transformă pe tărâmul obiectivării lumii într-un simplu subiectiv. Aceasta este măreţia şi slujba sa istorică.”[146]

---

[141] H. Freyer, *Weltgeschichte Europas*, 2 vol, Wiesbaden, 1948; *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955, J.Ritter, *Metaphysik und Politik*, Ffm. 1969.

[142] J. Habermas, „Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik" în *idem, Die Neue Ünübersichtlichkeit*, Ffm 1985.

[143] J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution,* Ffm. 1965, 62.

[144] Ritter, (1965), 45.

Ritter a simţit probabil dificultatea acestei teorii a compensaţiei, însă nu a înţeles efectiv paradoxul tradiţionalismului său disperat (căci era explicat istoric). Cum mai pot supravieţui, oare, ca forţe subiective ale credinţei, tradiţiile cărora le dispar temeiurile lor evidente odată cu dezintegrarea imaginilor religioase şi metafizice despre lume, când doar ştiinţa are autoritatea de a întemeia ceea ce trebuie considerat ca fiind adevărat? Ritter crede că ele îşi pot redobândi credibilitatea prin mediul evocării ştiinţelor spiritului.

Ştiinţele moderne au renunţat la pretenţia de raţiune a tradiţiei filosofice. Odată cu ele s-a schimbat raportul clasic dintre praxis şi teorie. Ştiinţele naturii care au generat o cunoaştere tehnic valorificabilă au devenit o formă de reflecţie a praxisului, au devenit prima forţă productivă. Ele aparţin contextului funcţional al societăţii moderne. Într-un alt sens, acest lucru e valabil şi pentru ştiinţele spiritului. Ele nu servesc la reproducerea vieţii sociale, dar servesc probabil la compensarea deficitelor sociale. Societatea modernă are nevoie de „un organ care compensează absenţa istoriei şi menţine deschisă şi actuală lumea istorică şi spirituală pe care trebuie să o pună în afara sa.”[147] În ceea ce priveşte, însă, funcţia ştiinţelor spiritului, cu greu putem întemeia valabilitatea teoretică a conţinutului lor. Tocmai când pornim, ca şi Ritter, de la înţelegerea de sine obiectivistă a ştiinţelor spiritului, nu putem vedea de ce autoritatea metodelor ştiinţifice s-ar transfera asupra conţinuturilor evocate istoric în acest fel. Istorismul este el însuşi expresia problemei pe care el, în înţelegerea lui Ritter, o rezolvă: muzealizarea specifică ştiinţelor spiritului nu mai returnează forţelor devalorizate ale tradiţiei puterea lor obligatorie.

---

[145] Ritter, 1965, 70.

[146] J. Ritter, „Subjektivität und industrielle Gesellschaft” în *idem*, *Subjektivität*, Ffm, 1974, 138.

[147] J. Ritter, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft*, (1974), 131.

Gradul istoric de comparație al iluminismului nu poate neutraliza efectul de distanțare care a apărut în sec. 18 odată cu Iluminismul anistoric.[148]

Joachim Ritter corelează o interpretare tehnocratică a societății moderne cu o reevaluare funcționalistă a culturii tradiționale. Elevii săi neoconservatori au tras de aici concluzia că toate manifestările neplăcute care nu se adaptează imaginii unei modernități pacificate la modul compensator, trebuie puse pe seama activității – specifice revoluției culturale – a „mijlocitorilor de sens". Ei reiterează critica bătrânului Hegel la adresa abstracțiunilor ce se interpun între realitatea rațională și conștiința criticilor ei – firește, într-un mod ironic. Căci subiectivitatea criticilor nu mai trebuie să rezide acum în faptul că aceștia nu sunt în stare să înțeleagă o rațiune configurată ca obiectivitate. Criticilor li se impută mai degrabă faptul că ei au crezut întotdeauna că realitatea ar putea lua în general o formă rațională. Criticii trebuie să asculte sfatul adversarilor lor, care spune că progresul științific a devenit „neinteresant din punctul de vedere al politicii de idei." Cunoștințele ce țin de științele empirice conduc la înnoiri tehnice sau la recomandări tehnico-sociale, iar interpretările științelor spiritului asigură continuitățile istorice. Cine își pune mari exigențe teoretice, cine practică filosofia și teoria socială pe urmele maeștrilor gândirii, acela se trădează ca intelectual – un ademenitor în hainele iluminismului care ia parte la teocrația Noii Clase.

Din nevoia de compensație a unei modernități sociale instabile, neoconservatorii trag concluzia că trebuie dezactivate conținuturile explozive al culturii moderne. Ele întunecă reflectorul conștiinței timpului orientate spre viitor și captează tot culturalul care nu a ajuns direct în vârtejul dinamicii modernizării în perspectiva păstrării prin amintire. Acest tradiționalism răpeşte punctelor de vedere constructive și critice ale universalismului moral atât dreptul lor cât și puterile creatoare și subversive ale artei avangardiste. O estetică întoarsă cu fața spre trecut[149] bagatelizează în special acele motive ivite în primul rând în romantismul timpuriu, din care s-a hrănit critica nietzscheeană de inspirație estetică a rațiunii.

Nietzsche vrea să spargă cadrele raționalismului occidental în care s-au mișcat întotdeauna adversarii hegelianismului de dreapta, cât și de stânga. Acest antiumanism, continuat în două variante de Heidegger și Bataille, constituie adevărata provocare pentru discursul modernității. La Nietzsche vreau să cercetez mai întâi ce se ascunde în spatele gesturilor radicale ale acestei provocări. Dacă am afla că nici acest drum nu duce în mod serios dincolo de filosofia subiectului, ar trebui atunci să ne reîntoarcem la acele alternative pe care Hegel le-a ignorat la Jena – la un concept de rațiune comunicativă care pune într-o altă lumină dialectica iluminismului. Poate că discursul modernității a luat o direcție greșită în momentul acelei prime încrucișări de drumuri în fața căreia s-a trezit tânărul Marx atunci când l-a criticat pe Hegel.[150]

---

[148] H. Schnädelbach, *Geschichtesphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg, 1974.

[149] J. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, idem (1974), 141.

Excurs despre demodarea paradigmei producției

Câtă vreme teoria modernității e orientată către conceptele fundamentale ale filosofiei reflecției, către conceptele de cunoaștere, conștientizare și conștiință de sine, legătura cu conceptul de rațiune sau de raționalitate e evidentă. Acest lucru e valabil, însă nu imediat, și pentru conceptele fundamentale ale filosofiei praxisului, precum acțiunea, autoproducerea și munca. Într-adevăr, conținuturile normative ale conceptelor de praxis și rațiune, activitate productivă și raționalitate sunt încă împletite în teoria marxistă a valorii muncii într-o modalitate nu tocmai ușor de înțeles. Această legătură însă se desface nu mai târziu de anii ´20 ai secolului nostru, atunci când teoreticieni precum Gramsci, Lukács, Korsch, Horkheimer și Marcuse au pus în valoare sensul, practic la origine, al unei critici a reificării împotriva supraestimării factorilor economici și a obiectivismului istoric al Internaționalei a II-a. În cadrul marxismului vestic, se separă două direcții tradiționale influențate, pe de o parte, de receptarea lui Max Weber, iar pe de altă parte de receptarea lui Husserl și Heidegger. Mai tânărul Lukács și Teoria Critică au conceput reificarea ca raționalizare și au dobândit un concept critic de raționalitate pornind de la asimilarea materialistă a lui Hegel, fără ca *pentru aceasta* să revendice paradigma producției.[151]

Dimpotrivă, tânărul Marcuse și, mai târziu, Sartre au înnoit paradigma producției epuizată între timp, citind scrierile timpurii ale lui Marx în lumina fenomenologiei husserliene și dezvoltând un concept al praxisului cu conținut normativ, fără ca *pentru acest lucru* să revendice un program bine pus la punct despre raționalitate. Abia schimbarea paradigmei de la activitatea productivă la acțiunea comunicativă și reformularea în ordinea teoriei comunicării – care a devenit prin aceasta posibilă– a conceptului de lume a vieții, care a acceptat, odată cu lucrarea lui Marcuse despre conceptul filosofic de muncă, noi aliaje cu conceptul marxist de praxis, reuneşte din nou acele două tradiții. Teoria acțiunii comunicative stabileşte deci o legătură internă între praxis şi raționalitate. Ea cercetează premizele de raționalitate ale praxisului comunicativ cotidian şi aduce conținutul normativ al acțiunii orientate pe înțelegere la conceptul de raționalitate comunicativă.[152] Această schimbare de paradigmă este motivată, printre altele, prin faptul că fundamentele normative ale unei teoriei critice a societății nu puteau fi arătate pe nici una din cele două direcțiile tradiționale. Aporiile pe linia Weber-Marx le-am analizat în alt loc. Aş vrea să discut pe marginea a două lucrări provenite de la şcoala de la Budapesta dificultățile unui marxism care înnoieşte paradigma producției prin împrumuturi din fenomenologie. În mod ironic, chiar Lukács a dus la o schimbare antropologică şi la o reabilitare a conceptului de praxis ca „lume cotidiană".[153]

---

[150] Vezi Prelegerea XI.

[151] Cf. H. Brunkhorst, „Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft" în *Soziale Welt* 1983, 25 sqq.

Husserl a introdus noțiunea de constituție a praxisului în cadrul analizelor sale cu privire la lumea vieții. Fireşte, el nu este făcut din capul locului pe interogațiile autentic marxiste. Acest lucru se vede, de exemplu, în faptul că teoriile lumii cotidiene, create independent una de alta, pe care le-au dezvoltat Berger şi Luckmann, în continuarea lui Alfred Schütz, şi A. Heller în continuarea lui Lukács, prezintă asemănări surprinzătoare. În ambele cazuri, locul central îl ocupă conceptul de obiectivare: „Facultatea omului de expresie posedă puterea obiectivării, adică ea se manifestă în produsele activității umane, care sunt inteligibile atât producătorului cât şi celorlalți oameni ca elemente ale lumii lor comune."[154]

Expresia din engleză „*human expresivity*" se referă la modelul expresivist – pe care Ch. Taylor îl atribuie lui Herder – al unui proces de producere şi formare, mijlocit de Marx, prin Hegel, de romantici şi, bineînțeles, de Feuerbach.[155] Modelul alienării şi asimilării forțelor esențiale se datorează, pe de o parte, dinamizării conceptului aristotelic de formă: individul desfăşoară forțele sale esențiale printr-o activitate productivă proprie; pe de altă parte, el se datorează medierii din filosofia reflecției a conceptului aristotelic de formă cu cel estetic: obiectivările în care subiectivitatea ia formă exterioară sunt în acelaşi timp expresia simbolică a unui act conştient creator şi a unui proces inconştient de formare. Productivitatea geniului artistic e de aceea paradigmatică pentru o activitate în care autonomia şi realizarea de sine se unesc în aşa fel încât obiectivarea forţelor esenţiale umane îşi pierde caracterul violent atât în raport cu natura exterioară, cât şi cu cea interioară. Berger şi Luckmann leagă însă aceste idei de productivitatea, ce formează o lume, a conştiinţei transcendentale husserliene şi înţeleg procesul reproducerii sociale după acest model: „Procesul prin care produsele înstrăinării de sine, active şi umane, dobândesc caracter obiectiv este... obiectivarea."[156] Însă obiectualizarea desemnează doar o fază în procesul circular dintre alienarea, obiectivarea, asimilarea şi reproducerea forţelor esenţiale umane, în care sunt unite actele creatoare cu procesul de formare al subiecţilor socializaţi: „Societatea este un produs uman. Societatea este o realitate obiectivă. Omul este un produs social."[157]

---

[152] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm, 1981.

[153] G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 3 vol, Neuwied, 1971.

[154] P. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Ffm, 1966, 36.

[155] Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, 13 sqq, 76 sqq., 80 sqq.

Deoarece acest praxis al lumii vieţii e încă interpretat în modalitatea filosofiei conştiinţei ca realizare a unei subiectivităţi transcendental-fundamentale, ea conţine de aceea normativitatea autoreflecţiei. În procesul de conştientizare este incorporată structural posibilitatea erorii: ipostazierea propriilor realizări într-un însine. De această figură de gândire se serveşte atât Husserl, cel din perioada târzie, în critica sa la adresa ştiinţelor, Feuerbach în critica sa la adresa religiei, cât şi Kant în critica sa la adresa aparenţei transcendentale. În acest fel, Berger şi Luckmann pot să asocieze fără constrângere conceptul lui Husserl de obiectivism cu cel de reificare: „Reificarea este concepţia despre produsele umane, ca şi cum ar fi altceva decât produse umane: fapte ale naturii, consecinţe ale legilor cosmice sau revelaţii ale unei voinţe divine. Reificarea implică faptul că omul este capabil să uite propria sa natură de creator a lumii umane, şi faptul că dialectica dintre producătorii umani şi produsele lor e pierdută *pentru conştiinţă*. O lume reificată este prin definiţie o lume dezumanizată. Omul o trăieşte ca pe o facticitate *străină*, ca pe un *opus alienum* asupra căreia el nu are nici un control, şi nu ca pe *opus proprium* al propriei sale realizări productive."[158] În conceptul de reificare se reflectă conţinutul normativ al modelului expresivist : ceea ce nu mai poate ajunge la conştiinţă ca propriu produs reduce productivitatea proprie, inhibă în acelaşi timp autonomia şi realizarea de sine şi înstrăinează subiectul atât de lume, cât şi de el însuşi.

Aceste determinaţii specifice filosofiei reflecţiei pot fi direct implementate în manieră naturalistă de către filosofia praxisului, de îndată ce figura idealistă de gândire a producerii sau constituirii unei lumi e înţeleasă materialist, adică literal, ca proces de producţie. În acest sens, Heller defineşte viața cotidiană ca „totalitate a activităților indivizilor pentru reproducerea lor, ce creează în mod corespunzător posibilități pentru reproducerea socială.”[159] Odată cu interpretarea materialistă a noțiunii idealiste de constituție a praxisului, dezvoltat în cele din urmă de Husserl, „producția” se preschimbă în cheltuirea forței de muncă, „obiectivarea” în obiectualizarea forței de muncă, „asimilarea celor produse” în satisfacerea nevoilor materiale, adică în consum. Iar „reificarea” – care ascunde producătorilor forțele lor esențiale ca pe ceva străin și sustras controlului lor – devine exploatarea materială cauzată de asimilarea privilegiată a bogăției produse social și, în cele din urmă, de proprietatea privată a mijloacelor de producție. Această reinterpretare are, desigur, avantajul că debarasează concepția praxisului cotidian de acele dificultăți metodice ale filosofiei fundamentaliste a conștiinței și de acele îndatoriri de întemeiere pe care le-au preluat Berger și Luckmann, adaptând conceptul de praxis al tânărului Marx la cel al lui Husserl de mai târziu.

---

[156] Berger, Luckmann, 1966, 65.
[157] ibidem.
[158] Berger, Luckmann, 1966, 95.

Paradigma producției ruptă de rădăcinile ei din sfera filosofiei reflecției aduce cu sine însă cel puțin trei probleme noi, atunci când trebuie să servească unor intereselor asemănătoare din teoria socială: (1) paradigma producției limitează în așa fel conceptul praxisului, încât se pune întrebarea în ce mod se raportează tipul paradigmatic de activitate al muncii, sau al confecționării de produse, la totalitatea celorlalte forme culturale de expresie ale subiecților capabili de vorbire și acțiune. Agnes Heller numără instituțiile și formele lingvistice de expresie printre „obiectivările speciei” ca produse ale muncii în sens restrâns.[160] 2) Paradigma producției determină într-un sens naturalist conceptul praxisului, în așa fel încât se pune întrebarea dacă din schimbul de substanță dintre societate și natură în genere mai pot fi dobândite conținuturi normative. Agnes Helles se referă cu o mare naturalețe la activitatea productivă a artiștilor și a oamenilor de știință ca la un model valabil, ca și înainte, pentru depășirea creatoare a rutinei vieții cotidiene înstrăinate.[161] 3) Paradigma producției conferă conceptului de praxis o semnificație empirică atât de clară, încât se pune întrebarea dacă ea își pierde plauzibilitatea odată cu sfârșitul societății muncii, previzibil din punct de vedere istoric. Cu această întrebare a deschis C. Offe ultima zi a conferinței închinate sociologiei.[162] Mă limitez la primele două dificultăţi pe care le-a dezbătut G. Markus.[163]

---

[159] A. Heller, *Das Alltagsleben*, Ffm, 1978; cf. *idem*, *Alltag und Geschichte*, Neuwied, 1970.

[160] A. Heller, 1978, 182 sqq.

[161] A. Heller, 1970, 25 sqq.

Referitor la I). Markus vrea să explice în ce sens nu doar fabricatele, aşadar mijloacele şi produsele proceselor muncii, ci şi *oricare* din componentele unei lumi sociale a vieţii, şi chiar contextul însuşi ce ţine de lumea vieţii pot fi înţelese ca obiectualizări sau obiectivări ale muncii umane. El dezvoltă argumentul său în trei paşi. *În primul rând*, Markus arată că elementele obiectuale ale lumii vieţii îşi datorează importanţa nu doar regulilor tehnice ale producerii, ci şi convenţiilor întrebuinţării. Valoarea de întrebuinţare a unui bun nu reprezintă doar forţa de muncă folosită în procesul de producere şi îndemânarea utilizată aici, ci şi contextul de folosire şi nevoile pentru a căror satisfacere serveşte acel bun. Asemeni lui Heidegger care analizează caracterul de ustensil al obiectelor de uz, Markus scoate în evidenţă caracterul social ataşat ca o proprietate „naturală" de obiectul produs pentru o anume întrebuinţare: „Un produs e o obiectualizare numai în raport cu un proces de asimilare, aşadar doar în raport cu acele activităţi ale individului în care sunt respectate şi interiorizate convenţiile esenţiale de întrebuinţare – în care capacităţile şi nevoile sociale pe care îl întruchipează (în calitatea valorii sale de întrebuinţare) sunt din nou transformate în îndemânări şi dorinţe vii."[164] În obiecte, aşadar, nu se obiectivează doar forţele de muncă folosite în mod productiv, ci şi posibilităţile determinate social ale asimilării de tipul consumului.

Acest praxis orientat atât către regulile tehnice ale producerii, cât şi către regulile utilitare ale întrebuinţării, este mijlocit, *în al doilea rând*, de normele pentru distribuirea mijloacelor de producţie şi a bogăţiei produse. Aceste norme de acţiune întemeiază drepturi şi îndatoriri diferenţiate şi asigură motivări pentru exercitarea rolurilor sociale, distribuite diferenţiat, ce stabilesc activităţile, îndemânările şi satisfacerile nevoilor. Praxisul social apare, prin urmare, sub un dublu aspect: pe de o parte, ca *proces de producere şi asimilare* ce are loc după regulile tehnico-utilitare şi arată nivelul corespunzător al schimbului dintre societate şi natură, aşadar statutul forţelor de producţie; pe de altă parte, ca *proces de interacţiune* reglat de normele sociale, care dezvăluie accesul selectiv la bogăţie şi putere, aşadar raporturile de producție. Acestea fac ca acel conținut material, anume nevoile și îndemânările date, să ia forma specifică a unei structuri de privilegii ce stabilește distribuirea pozițiilor.

---

[162] C. Offe, „Arbeit als soziologiesche Schlüsselkategorie?" în J. Matthes (ed.), *Krise der Arbeitsgesellschaft*, Ffm, 1983, 38 sqq.

[163] G. Markus, „Die Welt menschlicher Objekte" în A. Honneth, U. Jaeggi (ed.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Ffm, 1980, 12 sqq., ediţie adăugită G. Markus, *Langage et production*, Paris, 1982.

[164] Markus, 1980, 28.

Markus vede, *în cele din urmă,* avantajul decisiv al paradigmei producției în faptul că permite „să gândești unitatea acestui proces dual", adică să înțelegi praxisul social concomitent ca „muncă și ca reproducere a relațiilor sociale".[165] Din perspectiva producției trebuie făcută inteligibilă „unitatea proceselor de interacțiune dintre om și natură și dintre om și om"[166]. Această afirmație e surprinzătoare, căci Markus însuși deosebește cu toată claritatea între regulile tehnico-utilitare ale producției și folosirea produselor, pe de o parte, și regulile interacțiunii sociale, așadar normele sociale de acțiune dependente de recunoașterea și sancționarea intersubiectivă, pe de altă parte. În mod corespunzător, el separă în mod clar și analitic „sfera tehnică" de cea „socială". El nu lasă să planeze nici o îndoială asupra faptului că praxisul, în sensul de producere și de folosire utilă a produselor, are însă pentru procesul de schimb de substanță dintre om și natură efecte creatoare de noi structuri. Dimpotrivă, praxisul, în sensul interacțiunii conduse de norme, nu poate fi analizat pe modelul folosirii productive a forței de muncă și a consumului de valori de întrebuințare. Producția constituie pur și simplu un obiect sau un conținut pentru reglementări normative.

După Markus, tehnicul și socialul ar putea fi separate doar analitic în decursul istoriei de până acum; din punct de vedere empiric, aceste două sfere se combină într-un mod indisolubil una cu alta, câtă vreme forțele productive și raporturile de producție se determină reciproc. Markus s-a folosit de faptul că paradigma producției e singura potrivită pentru explicarea muncii (și nu a interacțiunii), pentru a determina acea formațiune socială ce va fi produs un divorț între sfera tehnică și cea socială. El vede socialismul caracterizat tocmai de faptul că „reduce activitățile material-productive la ceea ce *ele sunt și mereu au fost conform destinației lor* (cu litere distanțate în original), anume schimb de substanță activ-rațional cu natura, activitate pur „tehnică" dincolo atât de convenții, cât și de guvernarea socială".[167]

Referitor la 2) Atingem aici întrebarea cu privire la conținutul normativ al conceptului de praxis interpretat productivist. Dacă procesul de schimb de substanță dintre om și natură e gândit ca un proces în cerc, în care producția și consumul se stimulează și se măresc reciproc, atunci două criterii se oferă pentru evaluarea evoluţiei sociale: sporirea cunoaşterii valorificabile tehnic şi diferenţierea, cât şi universalizarea nevoilor. Amândouă se lasă subsumate punctului de vedere funcţionalist al creşterii în complexitate. Astăzi nu mai vrea nimeni să afirme că prin complexitatea sporită a sistemelor sociale ar trebui îmbunătăţită calitatea convieţuirii sociale. Modelul procesului schimbului de substanţă, sugerat de paradigma producţiei, nu are un conţinut normativ, tot aşa cum nu are nici modelul sistem-mediu înconjurător, ce a apărut între timp în locul acestuia.

---

[165] Markus, 1980, 36.
[166] Markus, 1980, 74.
[167] Markus, 1980, 51.

Cum stau însă lucrurile cu autonomia şi realizarea de sine gândite în conceptul, specific filosofiei reflecţiei, de proces de formare – nu pot fi totuşi atinse aceste conţinuturi normative prin filosofia praxisului? Markus face, aşa cum am văzut, uz de diferenţa dintre un praxis, ce se reglează sub constrângerile naturii exterioare trecând prin regulile tehnic-utilitare, şi un praxis aflat printre normele de acţiune şi în care îşi găsesc expresia interesele, orientările valorice şi scopurile ca forme de expresie ale naturii subiective.

El înţelege ca scop practic divizarea instituţională în tehnic şi social, scindarea dintre o sferă a necesităţii exterioare şi o sferă în care toate „necesităţile" sunt în cele din urmă ele singure vinovate: „Categoria muncii ce ´pune în frunte´ teoria critică a societăţii spre deosebire de economia burgheză dobândeşte adevăr practic doar în societatea socialistă; căci doar aici... are loc devenirea omului printr-o acţiune proprie, cu scop conştient, ce se determină doar prin acea obiectivare socială ce găseşte oamenii ficşi şi maturi şi care ca natură impune limite acţiunii lor."[168] Această formulare nu exprimă destul de clar faptul că perspectiva emancipării nu provine din paradigma producţiei ci din paradigma acţiunii orientate pe înţelegere. Ea este forma procesului de interacţiune, ce trebuie schimbat, dacă se doreşte să se afle în mod practic ce ar putea să vrea membrii unei societăţi în situaţia respectivă şi ce ar trebui să facă ei în interes general. Mai limpede e propoziţia următoare: „Atunci când oamenii prin conştiinţa constrângerilor şi limitărilor situaţiei lor de viaţă şi prin articulare, cum ar fi confruntarea dialogală a nevoilor lor, determină scopurile şi valorile social colective ale faptei lor, viaţa lor este (abia atunci) raţională."[169] La întrebarea cum ar putea fi întemeiată această idee a raţiunii ca o idee gândită factic în raporturile de comunicare şi ca una ce trebuie sesizată în mod practic, o teorie îndatorată paradigmei producţiei nu poate răspunde.

---

[168] Markus, 1980, 50.
[169] Markus, 1980, 114.

IV. Intrarea în postmodernism: Nietzsche ca placă turnantă

I

Nici Hegel, nici elevii săi direcţi, de dreapta ori de stânga, nu au vrut vreodată să pună la îndoială realizările modernităţii – acel ceva din care epoca modernă şi-a căpătat mândria şi conştiinţa de sine. Epoca modernă stă înainte de toate sub semnul libertăţii subiective. Aceasta se realizează în societate ca spaţiu de joc, asigurat prin dreptul civil, pentru urmărirea raţională a propriilor interese, în stat ca participare cu drepturi egale la formarea voinţei politice, în spaţiul privat ca autonomie morală şi realizare de sine, în cele din urmă în spaţiul public (legat de această sferă privată) ca proces de formare care se săvârşeşte prin asimilarea culturii devenite reflexive. Chiar şi formele spiritului absolut şi ale celui obiectiv au preluat din perspectiva particularului o structură în care spiritul subiectiv se poate emancipa de caracterul natural al formelor tradiţionale de viaţă. Aici se despart şi se autonomizează din ce în ce mai mult sferele în care individul îşi duce viaţa ca *bourgois*, *citoyen* şi *homme*. Aceleaşi separări şi autonomizări care croiesc, privite din perspectiva filosofiei istoriei, drumul emancipării de străvechi dependenţe, au fost experimentate ca abstractizare, ca înstrăinare de totalitatea unui context etic de viaţă. Religia a fost odată pecetea inviolabilă pusă pe această totalitate. Nu întâmplător această pecete a fost ruptă.

Forţele religioase ale integrării sociale sunt istovite din cauza procesului iluminismului, ce poate fi la fel de puţin anulat, pe cât de arbitrar a fost produs. Iluminismului îi este proprie ireversibilitatea procesului de învăţare, întemeiată pe faptul că înţelegerile nu pot fi uitate după plac, ci pot fi doar refulate sau corijate prin alte înţelegeri mai bune. Iluminismul poate de aceea să-şi compenseze deficienţele doar printr-un iluminism şi mai radical; Hegel şi elevii săi trebuie, aşadar, să-şi pună speranţele într-o dialectică a iluminismului în care se pune în valoare raţiunea ca echivalent al puterii unificatoare a religiei. Ei au dezvoltat concepte ale raţiunii ce trebuiau să

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

îndeplinească acest program. Am văzut de ce şi cum au eşuat aceste încercări.

Hegel a conceput raţiunea ca şi cunoaştere de sine conciliatoare a unui spirit absolut, stânga hegeliană ca asimilare eliberatoare a forţelor esenţiale alienate productiv, însă ascunse, dreapta hegeliană ca şi compensare prin amintire a suferinţei rupturilor inevitabile. Concepţia lui Hegel s-a dovedit prea tare; spiritul absolut ignoră netulburat procesul orientat spre viitor al istoriei şi caracterul ireconciliat al prezentului. Împotriva retragerii chietiste a statutului preoţesc al filosofilor din realitatea ireconciliabilă, tinerii hegelieni au acuzat dreptul profan al unui prezent ce aşteaptă încă realizarea gândului filosofic. Ei au pus în joc un concept al praxisului, care s-a dovedit însă neîndestulător. Acest concept potenţează doar acea putere a raţionalităţii absolutizate în raport cu un scop, pe care el ar trebui totuşi s-o depăşească. Neoconservativii pot să reproşeze filosofiei praxisului doar complexitatea socială ce se afirmă încăpăţânat împotriva tuturor speranţelor revoluţionare. Ei modifică în aşa fel conceptul lui Hegel de raţiune, încât odată cu raţionalitatea se iveşte şi nevoia de compensare a modernităţii sociale. Însă nici acest concept nu e îndestulător pentru a face inteligibilă capacitatea de compensare a unui istorism ce ar păstra în viaţă forţele tradiţiei prin intermediul ştiinţelor sociale.

Împotriva acestei culturi compensatorii, hrănită din sursele scrierii de tip anticar a istoriei, F. Nietzsche valorifică conştiinţa modernă a timpului într-un mod asemănător felului în care au făcut-o odinioară tinerii hegelieni împotriva obiectivării filosofiei istoriei a lui Hegel. Nietzsche analizează în a Doua Consideraţie inactuală despre *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Avantajul şi dezavantajul istoriei pentru viaţă) lipsa de urmări a unei tradiţii culturale disociată de acţiune şi împinsă în sfera interiorităţii: „Cunoaşterea admisă în exces, fără să apară foamea, ba chiar împotriva nevoii, nu mai acţionează acum ca motiv remodelator, ce mână spre exterior, ci rămâne ascunsă într-o anume lume interioară haotică... Şi astfel, întreaga cultură modernă e esenţialmente interioară – un manual de formare interioară pentru barbari în exterior."[170] Conştiinţa modernă, împovărată de cunoaşterea istorică, şi-a pierdut „forţa plastică a vieţii" ce îi făcea pe oameni capabili să interpreteze trecutul cu privirea spre viitor şi „din forţa supremă a prezentului"[171]. Deoarece ştiinţele spiritului ce procedează metodic depind de un ideal de obiectivitate fals, intangibil, ele neutralizează criteriile necesare vieţii şi răspândesc un relativism paralizant: „în toate celelalte epoci era altfel, nu conta cum erai tu (însuți)."[172] Ele blochează capacitatea „de a rupe și dizolva din când în când un trecut, pentru a putea trăi în prezent."[173] Ca și tinerii hegelieni, Nietzsche adulmecă în admirația istoricistă a „puterii istoriei" o tendință ce se transformă prea ușor în admirație a politicii realiste pentru succesul gol.

---

[170] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke* în 15 volume, vezi G. Colli, M. Montinari, Bln, 1967, vol. 1, citat ca N. în continuare.

[171] N. vol. 1, 293 sq.

Odată cu intrarea lui Nietzsche în discursul modernității, argumentarea se modifică fundamental. La început rațiunea fusese concepută în calitate de cunoaștere de sine conciliatoare, apoi ca asimilare eliberatoare, în cele din urmă ca amintire compensatorie, pentru a putea apare ca echivalent al puterii unificatoare a religiei și pentru a putea depăși, din propriul impuls, rupturile modernității. De trei ori a eșuat încercarea de a face conceptul de rațiune să fie pe măsura programului unui iluminism dialectic. În această constelație, Nietzsche a avut de ales doar între a mai supune încă odată unei critici imanente la rațiunea centrată în subiect și a abandona programul în întregul său. Nietzsche s-a decis pentru a doua alternativă – el a renunțat la o nouă revizuire a conceptului de rațiune și *și-a luat la revedere* de la dialectica iluminismului. În special denaturarea istoristă a conștiinței moderne, inundarea cu conținuturi arbitrare și golirea de tot ceea ce e esențial l-au făcut să se îndoiască de faptul că modernitatea își mai poate crea criteriile din sine însăși – „căci de la noi, noi modernii n-avem chiar nimic."[174] Nietzsche aplică încă o dată figura de gândire a dialecticii iluminismului la iluminismul istoric, dar cu scopul de sparge carcasa rațională a modernității ca atare.

Nietzsche folosește scara rațiunii istorice, pentru ca la final s-o arunce și să prindă rădăcini în mit, ca alteritate a rațiunii: „Căci originea culturii istorice – și contradicția ei interioară, extrem de radicală, cu spiritul 'timpului nou', a unei 'conștiințe moderne'- această origine trebuie să fie din nou recunoscută istoric; istoria trebuie să rezolve problema istoriei înseși; cunoașterea trebuie să se întoarcă împotriva ei înșiși – acest triplu „trebuie" reprezintă imperativul 'timpului nou', în caz că în el este cu adevărat ceva nou, viguros, ceva originar, ceva ce promite viața."[175] Aici Nietzsche a avut în vedere lucrarea sa *Geburt der Tragödie* (Nașterea tragediei), o cercetare realizată cu mijloace istoric-filologice ce-l duce înapoi, în urma lumii alexandrine și a lumii romano-creștine, la începuturi, la „lumea grecească străveche a măreției, a firescului și a omenescului." Pe acest drum trebuie ca „cei născuți târziu" în modernitate, cu gândirea lor de anticari, să se transforme în

---

[172] N. vol. 1, 299 sq.

[173] N. vol. 1, 269.

[174] N. vol. 1, 273.

[175] N., vol. 1, 306.

„primii născuţi" ai unui timp postmodern – un program pe care Heidegger îl va adopta din nou în „Fiinţă şi Timp". Pentru Nietzsche situaţia de ieşire e clară. Pe de o parte, iluminismul istoric consolidează doar rupturile devenite sesizabile în rezultatele modernităţii; raţiunea ce apare în forma religiei specific culturii (Bildungsreligion) nu mai are nici o forţă sintetică ce ar putea înnoi puterea unificatoare a religiei tradiţionale. Pe de altă parte, modernitatea nu o mai poate lua înapoi spre restaurare. Imaginile lumii metafizico-religioase ale vechilor civilizaţii sunt ele însele deja un produs al iluminismului, sunt aşadar *prea raţionale* pentru a putea opune ceva iluminismului radicalizat al modernităţii.

Asemeni tuturor acelora proveniţi din dialectica iluminismului, Nietzsche a realizat o nivelare izbitoare. Modernitatea îşi pierde poziţia ei specială; ea formează doar o ultimă epocă în marea istoric a unei raţionalizări, ce începe cu dizolvarea vieţii arhaice şi decăderea mitului.[176] În Europa, Socrate şi Iisus, întemeietorii gândirii filosofice şi ai monoteismului bisericesc, marchează acest punct de cotitură: „Ce demonstrează nevoia istorică imensă a culturii moderne nemulţumite, colecţionarea la sânul ei a nenumărate alte culturi, voinţa mistuitoare de a cunoaşte, dacă nu pierderea mitului, pierderea patriei mitice?"[177] Conştiinţa modernă a timpului interzice, fireşte, orice idee de regres, de întoarcere bruscă la originile mitice. Doar viitorul constituie orizontul pentru trezirea la viaţă a trecuturilor mitice, „spusa trecutului este întotdeauna vorba oracolului: doar ca arhitecţi ai viitorului, ca şi cunoscători ai prezentului o veţi înţelege!"[178] Această atitudine *utopică* ce se orientează după zeul *ce vine* distinge demersul lui Nietzsche de chemarea reacţionară „înapoi la origini". În general, gândirea teleologică ce pune în contrast originea şi scopul îşi pierde forţa. Iar întrucât Nietzsche nu neagă, ci agravează conştiinţa modernă a timpului, el poate reprezenta arta modernă – ce în formele sale cele mai subiectiviste de expresie agravează această conştiinţă a timpului – ca mediu în care modernitatea se atinge cu arhaicul. În timp ce istorismul imaginează lumea ca expoziţie, transformându-i pe contemporanii care o savurează în spectatori blazaţi, doar puterea supraistorică a unei arte ce se mistuie în actualitate poate aduce salvarea din „nevoinţa autentică şi mizeria interioară a omului modern."[179]

---

[176] Acest lucru e valabil şi pentru Adorno şi Horkheimer, care se apropie în această privinţă de Nietzsche, Bataille şi Heidegger. Vezi aici cap. IV, partea a IV-a.

[177] N. vol. 1, 146.

[178] N. vol. 1, 294.

[179] N.vol. 1, 281, 330.

Pentru aceasta, tânărul Nietzsche a avut în faţă programul lui Richard Wagner, care şi-a început eseul său despre artă şi religie cu propoziţia: „S-ar putea spune că acolo unde religia devine artistică, artei îi este rezervat să salveze miezul religiei, sesizând conform valorilor sale simbolice simbolurile mitice pe care prima vrea să le ştie adevărate în credinţă, pentru a face cunoscut prin expunerea ideală a acestora adevărul profund ascuns în ele."[180] O ceremonie religioasă devenită operă de artă trebuie să depăşească, odată cu spaţiul public ritualic reînnoit, interioritatea culturii istorice însuşite într-un mod privat. O mitologie reînnoită estetic trebuie să anuleze forţele integrării sociale încremenite în societatea concurenţială. Ea va descentraliza conştiinţa modernă şi o va deschide experienţelor arhaice. Această artă se va nega ca producere a unui artist individual şi va pune „poporul însuşi în poziţia de artist al viitorului".[181] Nietzsche îl slăveşte de aceea pe Wagner ca „revoluţionar al societăţii", ca pe cel ce depăşeşte cultura alexandrină. El aşteaptă ca de la Bayreuth să pornească efectele tragediei dionisiace – „ca statul şi societatea, în genere spaţiile goale dintre om şi om, să facă loc unui sentiment de unitate foarte puternic, care duce înapoi în inima naturii."[182]

După cum se ştie, Nietzsche s-a îndepărtat dezgustat mai târziu de lumea operei wagneriene. Mai interesante decât motivele personale, politice şi estetice pentru această retragere este cauza filosofică ce stă în spatele întrebării: „Cum ar trebui să fie o muzică care să nu mai fie (ca cea a lui Wagner) de origine romantică – ci dionisiacă?"[183] De origine romantică este ideea unei noi mitologii, romantic este şi recursul la Dionysos ca zeu care vine. Nietzsche se distanţează totuşi de folosirea romantică a acestor idei şi proclamă o versiune, evident mai radicală, ce-l depăşeşte pe Wagner. Unde însă se deosebeşte dionisiacul de romantism?

II

În cel mai vechi program de sistem din 1796/97 găsim deja aşteptarea unei noi mitologii ce pune poezia în poziţia de învăţătoare a umanităţii. Deja aici se poate recunoaşte un motiv ce va fi evidenţiat mai târziu de Wagner şi Nietzsche: în formele unei mitologii reînnoite, arta trebuie să redobândească

---

[180] R. Wagner, Sämtliche Schriften und Dichtungen, vol. 10, 211.

[181] ibidem, 72.

[182] N., vol. 1, 56.

[183] În „Încercare de autocritică", Cuvântul Înainte la a doua ediţie a „Naşterii tragediei", N., vol. 1, 20. Vezi şi volumul postum 12, 117.

BCU M. EMINESCU IAŞI

caracterul unei instituţii *publice* şi să desfăşoare forţa de regenerare a totalităţii etice a poporului.[5]. În acelaşi sens vorbeşte Schelling, la sfârşitul lucrării sale *System des transzendentalen Idealismus* (Sistemului idealismului transcendental), despre faptul că noua mitologie „nu poate fi invenţia unui poet solitar, ci a noi *rase* ce reprezintă oarecum doar *un* poet".[6] În mod asemănător vorbeşte Fr. Schlegel în *Rede über die Mythologie* (Discurs despre mitologie): „Poeziei noastre îi lipseşte un centru, aşa cum fost mitologia pentru poezia celor din vechime, iar acel ceva esenţial prin care arta poetică modernă e inferioară celei antice poate fi cuprins în cuvintele: noi nu avem nici o mitologie. Însă... suntem aproape să dobândim una."[7] Cele două publicaţii provin de altfel din anul 1800; ambele meditează, în diferite variante, asupra ideii unei noi mitologii.

Cel mai vechi program de sistem conţine ideea că arta va anula filosofia, odată cu noua mitologie, întrucât intuiţia estetică este „actul suprem al raţiunii": „Adevărul şi binele sunt doar în frumuseţe înfrăţite."[8] Această propoziţie poate figura ca moto la „Sistemul" lui Schelling din 1800. În intuiţia estetică află Schelling dezlegarea enigmei felului în care ar putea fi adus eului la conştiinţă, într-un produs creat din el însuşi, identitatea dintre libertate şi necesitate, dintre spirit şi natură, dintre activitatea conştientă şi inconştientă: „Tocmai de aceea pentru filosof arta reprezintă supremul, deoarece ea îi deschide ceea ce e mai sfânt, în care arde oarecum ca într-o flacără, într-o veşnică şi originară unire, ceea ce în natură şi istorie e separat, şi ceea ce în viaţă şi acţiune, ca şi în gândire, trebuie să se respingă etern."[9] În condiţiile moderne ale unei reflecţii duse la extrem, arta, şi nu filosofia, păzeşte flacăra acelei identităţi absolute ce se aprinsese odinioară în cultele festive ale comunităţilor religioase. Arta, care şi-ar redobândi sub forma unei noi mitologii caracterul ei public, n-ar fi numai organon, ci scop şi viitor al filosofiei. Aceasta ar putea, după împlinirea ei, să se reverse înapoi în oceanul poeziei din care a izvorât odinioară: „Care va fi veriga de legătură a întoarcerii ştiinţei la poezie, nu e în general greu de spus, căci aşa ceva a existat în mitologie... Cum ar putea însă să se nască o nouă mitologie, aceasta este o problemă a cărei elucidare e de aşteptat doar de la viitoarele destine ale lumii."[10]

---

[5] M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Ffm, 1982, 180 sqq.

[6] Schellings Werke, ediţia Schröter, vol. 2, 629.

[7] Fr.Schlegel, *Kritische Ausgabe*, vol. 2, 312.

[8] H., vol. 1, 235.

[9] Schelling, vol. 2, 628.

[10] Schelling, vol. 2, 629.

Diferența față de Hegel e evidentă – nu rațiunea speculativă, ci doar poezia e în stare, îndată ce devine activă în mod public sub forma unei noi mitologii, să înlocuiască puterea unificatoare a religiei. Schelling crează, ce-i drept, un întreg sistem filosofic pentru a ajunge la această consecință. Rațiunea speculativă însăși este cea care se supralicitează prin programul unei noi mitologii. Lucrurile stau altfel cu Schlegel care recomandă filosofului să se dezbrace de găteală războinică a sistemului și să împartă, laolaltă cu Homer, locuința în templul noii poezii."[11] În mâinile lui Schlegel noua mitologie se preschimbă dintr-o așteptare *întemeiată filosofic* într-o speranță *mesianică*, ce se lasă inspirată de semne istorice ce pledează în favoarea faptului că „umanitatea luptă din toate puterile să-și găsească centrul. Ea trebuie să piară... sau să întinerească... Îndepărtata Antichitate va fi din nou însuflețită, viitorul cel mai îndepărtat al culturii (Bildung) se anunță deja prin semne prevestitoare."[12] Temporalizarea mesianică a ceea ce a fost pentru Schelling o întemeiată așteptare istorică rezultă din statutul modificat pe care Schlegel îl atribuie rațiunii speculative.

Desigur, aceasta își mutase deja la Schelling centrul de gravitație; rațiunea nu se mai putea sesiza pe sine însăși în mediul propriu al autoreflecției, ea nu se mai putea regăsi decât în mediul prealabil al artei. Însă ceea ce, potrivit lui Schelling, se poate vedea în produsele artei este totuși rațiunea devenită obiectivă – înfrățirea adevărului cu binele în frumos. Tocmai această unitate o pune Schlegel sub semnul întrebării. El insistă pe autonomia frumosului în sensul că „acesta e separat de ceea ce e adevărat și ceea ce e etic, și că are aceleași drepturi ca și acestea."[13] Noua mitologie nu-și datorează forța sa înlănțuitoare unei arte în care se înfrățesc *toate* momentele rațiunii, ci darului divinatoriu al poeziei, care se deosebește tocmai de filosofie și știință, de morală și etică: „Căci acesta e începutul oricărei poezii, de a anula mersul și legile rațiunii ce gândește în limite raționale și de a ne transpune din nou în tulburarea frumoasă a fanteziei, în haosul originar al naturii omenești, pentru care nu cunosc până acum un simbol mai frumos decât furnicarul multicolor al vechilor zei."[14] Schlegel nu mai înțelege noua mitologie ca materializare a rațiunii, ca o estetizare a ideilor ce ar trebui să se unească pe această cale cu interesele poporului. Mai degrabă poezia devenită

---

[11] Schlegel, *Kritische Ausgabe*, vol. 2, 317.

[12] Schlegel, vol. 2, 314.

[13] *Athenäum Fragment* Nr.252, Schlegel vol. 2, 207; cf. K. H. Bohrer, „Friedrich Schlegels Rede über die Mzthologie" în Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Ffm, 1983, 52 sqq.

[14] Schlegel, vol. 2, 314.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

B.C.U. M. EMINESCU IAŞI

autonomă şi purificată de adaosurile raţiunii teoretice şi practice deschide uşa către lumea puterilor mitice originare. Însă *arta* modernă poate comunica cu izvoarele arhaice ale integrării sociale ce au secat în modernitate. Potrivit acestei versiuni, noua mitologie aşteaptă de la modernitatea dezbinată să se raporteze la „haosul originar" ca la alteritatea raţiunii.

Când însă creării noului mit îi lipseşte forţa de împingere a dialecticii iluminismului, când aşteptarea „acelui măreţ proces de întinerire universală" nu mai poate fi întemeiată prin filosofia istoriei, mesianismul romantic[194] are atunci nevoie de o altă figură de gândire. În acest context e interesant faptul că Dionysos, zeul agitat al beţiei, nebuniei şi al preschimbărilor neîncetate, cunoaşte o reevaluare surprinzătoare în romantismul timpuriu.

Într-o epocă a iluminismului ce şi-a pierdut încrederea în sine, cultul lui Dionysos a putut fi atractiv, căci păstrase vii, în Grecia antică a lui Euripide şi a criticii sofistice, vechile tradiţii religioase. Ca motiv decisiv, Frank numeşte faptul că Dionysos, în calitate de *zeu ce vine,* a putut capta toate speranţele de salvare.[195] Cu Semele, o femeie muritoare, Zeus l-a creat pe Dionysos, care a fost urmărit de Hera, soţia lui Zeus, cu o mânie divină, aceasta împingându-l în cele din urmă la nebunie. De atunci, împreună cu hoarda sa sălbatică de satiri şi bacante, Dionysos cutreieră prin Africa de nord şi Asia mică, „un zeu străin", cum spune Hölderlin, care aruncă Apusul în „noaptea zeilor", lăsând în urmă doar darurile beţiei. Însă Dionysos trebuie odată să se întoarcă, renăscut prin misterii şi eliberat de nebunie. Dionysos se deosebeşte de toţi ceilalţi zei greci ca zeu absent, a cărui reîntoarcere e pe punctul de a se produce. Paralelele cu Hristos sunt evidente: şi acesta a murit, lăsând în urmă, până în ziua reîntoarcerii sale, pâine şi vin.[196] Dionysos are, fireşte, ceva special prin faptul că el, în excesele sale cultice, păstrează oarecum şi acea temelie a solidarităţii sociale care a dispărut în cazul Apusului creştin laolaltă cu formele arhaice de religiozitate. În acest fel, de mitul lui Dionysos asociază Hölderlin acea figură specifică a interpretării istoriei care putea purta cu sine o aşteptare mesianică şi care a rămas activă până la Heidegger. Apusul persistă, de la începuturile sale, în noaptea depărtării zeilor sau a uitării fiinţei; zeul viitorului va reînnoi forţele pierdute ale originii; zeul ce se apropie îşi face simţită venirea prin absenţa sa dureros conștientizată, prin „îndepărtarea supremă”; căci pe cei părăsiți îi face să simtă cu atât mai presant ceea ce le-a fost sustras, promițându-le cu atât mai convingător întoarcerea sa: din pericolul cel mare crește și cel ce aduce izbăvirea.[197]

---

[194] pentru această expresie vezi W. Lange, „Tod ist bei Göttern immer ein Vorteil" în Bohrer (1983), 127.

[195] Frank (1982), 12 sqq.

[196] M.Frank (1982, 257-342) a cercetat această echivalare a lui Dionysos cu Iisus pe exemplul elegiei lui Hölderlin „Brot und Wein". Vezi de asemenea P. Szondi, *Hölderlin-Studien*, Ffm, 1970, 95 sqq.

Nietzsche nu e tocmai original în acea considerare dionisiacă a istoriei. Teza istorică despre originea corului tragediei grecești din cultul vechi-grecesc al lui Dionysos își atinge punctul culminant în critica modernității pornind de la un context ce fusese deja elaborat în romantismul timpuriu. Cu atât mai mult e nevoie să se explice de ce Nietzsche se distanțează de acest fundal romantic. Cheia în acest sens e oferită de echivalarea dintre Dionysos și Iisus, pe care o întâlnim nu numai la Hölderlin, ci și la Novalis, Schelling, Creuzer și în întreaga sferă a receptării miturilor care a avut loc în romantismul timpuriu. Această identificare a zeului delirant al vinului cu zeul mântuirii creștine este posibilă doar pentru că mesianismul romantic năzuie la o *întinerire* a Apusului, nu însă la o *despărțire* de el. Noua mitologie ar fi trebuit să readucă o solidaritate pierdută, nu însă să tăgăduiască emanciparea care a și provocat îndepărtarea de forțele mitice originare pentru indivizii individuați în raport cu Unul Dumnezeu.[198] În romantism, recursul la Dionysos ar fi trebuit să deschidă doar acea dimensiune a libertății publice în care trebuie să se împlinească, în lumea aceasta, făgăduințele creștine, pentru ca principiul subiectivității – aprofundat și, în același timp, în mod autoritar ajuns să domine prin Reformă și Iluminism – să poată să-și piardă limitarea sa.

III

Ajuns la maturitate, Nietzsche recunoaște faptul că Wagner, în persoana căruia se „rezumă” modernitatea, împărtășește cu romanticii aceeași perspectivă asupra *împlinirii* încă așteptate a epocii moderne. Tocmai Wagner îl duce pe Nietzsche la „dezamăgire cu privire la tot ceea ce ne mai rămâne nouă modernilor pentru a ne entuziasma", căci el, un decadent disperat, „cade dintr-o dată în fața crucii creștine."[199] Wagner rămâne deci prizonierul legăturii dintre dionisiac și ceea ce e creștin. În Dionysos el recunoaște în aceeași mică măsură ca și romanticii pe semizeul care se eliberează total de blestemul identității, care anulează principiul individuării, și care valorifică polimorfismul în dauna unității Dumnezeului transcendent, anormalitatea în dauna regulamentelor. În Apollo grecii au divinizat individuarea, respectarea limitelor individului. Însă frumusețea și cumpătarea apolinică ascund doar partea de dedesubt a caracterului titanic și barbar, ce izbucnește în tonul extatic al sărbătorilor dionisiace: „Individul, cu toate limitele și măsurile sale, dispare aici în uitarea de sine a stărilor dionisiace și uită ordinea apolinică."[200] Nietzsche pomenește de trimiterea lui Schopenhauer la acea „groază care cuprinde omul atunci când își pierde dintr-o dată credința în formele de cunoaștere ale fenomenului, în măsura în care principiul rațiunii suficiente ... pare să sufere o excepție. Dacă adăugăm acestei groaze extazul binecuvântat ce apare cu ocazia aceleiași spargeri a *principii individuationis*, din temeiul cel mai lăuntric al omului, ba chiar al naturii, atunci vom înțelege natura dionisiacului."[201]

---

[197] Vezi începutul cântului „Patmos”: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch”, în Hölderlin, *Sämtliche Werke*, vol. II, ediția F. Beissner, 173. [Hölderlin. Imnuri și ode, trad. St. Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu, Editura Minerva, 1977, București, 312. „Dar unde-i primejdie, sporește și mântuirea” n.t.].

[198] Jacob Taubes face în acest context observația că Schelling, în privința acestui prag, a deosebit în mod clar între conștiința arhaică și cea istorică, între filosofia mitologiei și cea a revelației: „Nu «Ființă și Timp» se numește așadar programul lui Schelling de mai târziu, ci «Ființă și Timpuri». Timpul mitic și timpul revelației sunt calitativ diferite.” (J. Taubes, „Zur Konjuktur des Polytheismus”, în Bohrer (1983), 463).

Însă Nietzsche nu era doar elevul lui Schopenhauer, el era și contemporanul lui Mallarmé și al simboliștilor, un avocat al ideii de l´art pour l´art. În felul acesta în descrierea dionisiacului ca exacerbare a subiectivului până la totala uitare de sine intră și experiența artei contemporane, încă o dată radicalizată în raport cu romantismul. Ceea ce Nietzsche numește „fenomen estetic" se dezvăluie în contactul intens cu sine al unei subiectivități descentrate și eliberate de convențiile cotidiene ale perceperii și acțiunii. Abia când subiectul se *pierde* pe sine, când părăsește cursul experiențelor pragmatice spațio-temporale, când e atins de șocul instantaneului, când vede împlinit „dorul după adevărata prezență" (Octavio Paz) și, pierdut, irumpe în clipa de față; abia când categoriile gândirii și faptei raționale se prăbușesc, când normele vieții zilnice sunt încălcate, când iluziile încercatei normalități sunt distruse – abia atunci se deschide lumea neanticipatului și a surprinzătorului pur și simplu, domeniul aparenței estetice, care, nici ascunsă, nici revelată, nici fenomen, nici esență, nu e nimic altceva decât suprafață. Nietzsche continuă purificarea romantică a fenomenului estetic de toate imixtiunile teoretice și morale.[202] În experiența estetică, realitatea dionisiacă e separată printr-o „fisură a uitării" de cunoașterea teoretică și acțiunea morală, de viața de zi cu zi. Arta deschide intrarea în dionisiac doar cu prețul extazului – cu prețul nediferențierii dureroase, a dezmărginirii individului, a contopirii cu natura amorfă atât în exterior, cât și în interior.

---

[199] N. vol. 6, 431 sq.
[200] N., vol. 1, 41.
[201] N., vol. 1, 28.

De aceea omul fără mit al modernității poate aștepta de la noua mitologie doar acea izbăvire ce suprimă orice mijlocire. Această formulare schopenhaueriană a principiului dionisiac imprimă programului unei noi mitologii o turnură ce fusese străină de mesianismul romantic – e vorba de o respingere totală a modernității ce și-a pierdut sensul prin nihilism. Odată cu Nietzsche, critica modernității renunță pentru prima oară la păstrarea conținutului ei emancipator. Rațiunea centrată în subiect se confruntă cu pura alteritate a rațiunii. Iar ca instanță opusă rațiunii Nietzsche invocă experiențele, retranspuse în epoca arhaică, ale dezvăluirii de sine ale unei subiectivități descentrate și eliberate de orice limitări ale cogniției și ale activității orientate către un scop, de toate imperativele utilității și moralei. Acea „sfâșiere a principiului individuației" devine calea de ieșire din modernitate. Firește, aceasta poate – în caz că e mai mult decât un citat din Schopenhauer – să se autentifice doar prin arta cea mai avansată a modernității. Nietzsche se poate înșela asupra acestei contradicții, căci scoate cu forța momentul rațiunii, care apare din îndărătnicia domeniului extrem de diferențiat al artei avangardiste, din legătura cu rațiunea practică și teoretică și îl împinge în iraționalul transfigurat metafizic.

Deja în „Nașterea tragediei", *în spatele* artei stă viața. Se găsește aici acea teodicee, potrivit căreia lumea nu poate fi justificată decât ca fenomen estetic.[203] Cruzimea adâncă și durerea sunt considerate, asemeni plăcerii, ca proiecții ale unui spirit creator ce se dedă fără ezitare desfătării distractive a puterii și arbitrarietății propriilor construcții aparente. Lumea apare ca o țesătură de deghizări și interpretări ce nu se bazează pe nici o intenție și pe nici un text. Potența creatoare de sens formează împreună cu o sensibilitate ce poate fi afectată într-un mod oricât de variat nucleul estetic al *voinței de putere*. Aceasta e în același timp *voință de aparență*, de simplificare, de mască, de suprafață; iar arta se cuvine să fie considerată drept activitatea propriu-zis metafizică a omului, căci viața însăși se bazează pe aparență, pe înșelare, pe optică, pe necesitatea perspectivismului și a erorii.[204]

---

[202] El îl stilizează pe Socrate, care cade în greșeala de a crede că gândirea ajunge până la cele mai adânci temeiuri ale ființei – într-un tip teoretic opus artistului: „Dacă tocmai artistul, la oricare dezvăluire a adevărului depinde, întotdeauna cu privirea fascinată, doar de ceea ce chiar și acum, după dezvăluire, rămâne înveliș, omul teoretic savurează și își află mulțumirea în învelișul *aruncat*."(N.vol. 1, 88). La fel de energic se apără Nietzsche de interpretarea morală a esteticului, ce se întinde de la Aristotel până la Schiller: „Pentru explicarea mitului tragic prima cerință este tocmai aceea de a căuta în sfera pur estetică plăcerea lui proprie, fără a trece pe teritoriul milei, al fricii, al moral-solemnului. Cum poate ceea ce e urât și dizarmonios, conținutul mitului tragic, să trezească o plăcere estetică?" (N., vol. I, 152).

[203] Această doctrină Nietzsche o formulează în propoziția: „Orice rău la vederea căruia un zeu se edifică e justificat" (N., vol. 5, 304).

Desigur, Nietzsche poate dezvolta aceste idei într-o „metafizică a artistului" doar atunci când reduce la estetic tot ceea ce este și trebuie să fie. Nu trebuie să existe nici fenomene ontice, nici morale, în orice caz nu în sensul în care Nietzsche vorbește de fenomene estetice. Acestui scop al demonstrației îi servesc proiectele cunoscute ale unei teorii pragmatice a cunoașterii și ale unei istorii naturale a moralei, ce reduc deosebirea dintre „adevărat" și „fals", dintre „bine" și „rău" la preferințele pentru ceea ce e util vieții și pentru ceea ce e nobil.[205] Conform acestei analize, în spatele pretențiilor de valabilitate aparent universale se ascund pretențiile subiective de putere ale evaluărilor valorice. Chiar și în aceste pretenții de putere voința strategică a subiecților particulari nu e pusă în valoare. Voința transsubiectivă de putere se manifestă mai degrabă în fluxul și refluxul proceselor anonime de supremație.

Teoria voinței de putere, prezentă în toate evenimentele, oferă cadrul în care Nietzsche explică felul în care apar ficțiunile unei lumi a ființării și a binelui, precum și aparentele identități ale subiecților cunoscători și moral activi, cum se constituie, odată cu sufletul și conștiința de sine, o sferă a interiorității, cum metafizica, știința și idealul ascetic ajung să domine – și, în cele din urmă, cum rațiunea centrată în subiect datorează acest întreg inventar evenimentului unei preschimbări fatal masochiste în interiorul cel mai adânc al voinței de putere. Dominația nihilistă a rațiunii centrate în subiect e înțeleasă ca rezultat și expresie a unei pervertiri a voinței de putere.

Deoarece voința nealterată de putere este doar formularea metafizică a principiului dionisiac, Nietzsche poate să înțeleagă nihilismul prezentului ca noapte a depărtării zeilor, în care se anunță apropierea zeului absent. Poporul răstălmăcește depărtarea sa și faptul că el e „dincolo" ca pe o fugă din fața realității – „în timp ce (ea) nu e decât scufundarea, înmormântarea, adâncirea ei în realitate, pentru ca el să poată odată să aducă acasă, pornind de la ea, în caz că el va ieși din nou la lumină, mântuirea acestei realități."[206] Nietzsche definește momentul reîntoarcerii antichristului ca „bătaie a ceasului amiezii" – într-o ciudată concordanță cu conștiința estetică a timpului proprie lui Baudelaire. La ora lui Pan, ziua își ține răsuflarea, timpul stă neclintit – clipa tranzitorie se unește cu eternitatea.

---

[204] N., vol. 1, 17 sq, vol. 5, 168, vol. 12, 140.

[205] J.Habermas, „Zu Nietzsche Erkenntnistheorie", în *idem*, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Ffm. 1982, 505 sqq.

Nietzsche își datorează conceptul său de modernitate al teoriei puterii unei critici demascatoare a rațiunii, ce se pune ea însăși în afara orizontului rațiunii. Această critică dispune de o anume sugestivitate, întrucât apelează, cel puțin în mod implicit, la criterii ce sunt împrumutate de la experiențele fundamentale ale modernității estetice. Nietzsche consacră gustul, „da-ul și nu-ul cerului gurii", ca organ al unei cunoașteri dincolo de adevăr și fals, dincolo de bine și de rău. El însă nu poate să legitimeze criteriile judecății estetice care au mai rămas, căci transpune experiențele estetice în epoca arhaică și nu recunoaște ca pe un moment al rațiunii capacitatea critică de evaluare, intensificată prin contactul cu arta modernă, capacitate care, cel puțin procedural, e legată încă, în procesul întemeierii argumentative, de cunoașterea obiectivatoare și de înțelegerea morală. Esteticul, ca poartă înspre dionisiac, e ipostaziat mai degrabă ca alteritate a rațiunii. În acest fel, dezvăluirile teoriei puterii ajung prinse în dilema unei critici autoreferențiale totale a rațiunii. Privind înapoi la „Nașterea tragediei", Nietzsche își mărturisește naivitatea tinerească a încercării sale, aceea „de a așeza știința pe tărâmul artei, de a vedea știința prin optica artistului".[207] Dar chiar și la o vârstă mai înaintată, el n-a putut să explice ce înseamnă a practica o critică a ideologiei ce își atacă propriile ei fundamente.[208] El oscilează, în cele din urmă, între două strategii.

Pe de o parte, Nietzsche sugerează posibilitatea unei considerări artistice a lumii realizată cu mijloace științifice, însă printr-o atitudine antimetafizică, antiromantică, pesimistă și sceptică. Întrucât stă în slujba filosofiei voinței de putere, o știință istorică de acest fel ar trebui să poată scăpa de iluzia credinței în adevăr.[209] Atunci ar trebui, firește, ca valabilitatea acestei filosofii să fie presupusă. Nietzsche trebuie de aceea, pe de altă parte, să afirme posibilitatea unei critici a metafizicii ce dezgroapă rădăcinile gândirii metafizice, fără să renunțe la sine însăși ca filosofie. El îl declară pe Dionysos filosof, iar pe sine însuși se declară ultimul discipol și ultimul inițiat al acestui zeu filosof.[210]

---

[206] N., vol. 5, 336.

[207] N., vol. 1, 13 sq.

[208] vezi *Genealogie der Moral*, N., vol. 5, 5, 398-405.

[209] N., vol. 12, 159.

[210] N., vol. 5, 238.

Critica lui Nietzsche a modernității a fost dusă mai departe în ambele variante. Omul de știință sceptic, care ar vrea să dezvăluie cu metode antropologice, psihologice și istorice pervertirea voinței de putere, revolta forțelor reactive și nașterea rațiunii centrate în subiect, își găsesc urmași în Bataille, Lacan și Foucault; criticul inițiat al metafizicii, ce revendică o cunoaștere specială și urmează nașterea filosofiei subiectului până la începuturile presocratice, își găsește urmașii în Heidegger și Derrida.

IV

Heidegger dorea să preia motivele esențiale ale mesianismului dionisiac al lui Nietzsche, însă ținea să scape de aporiile unei critici autoreferențiale a rațiunii. Acel Nietzsche ce procedează „științific" vroia să trimită gândirea modernă dincolo de sine, pe căile unei genealogii a credinței în adevăr și a idealului ascetic; Heidegger, care în această strategie de demascare a teoriei puterii simțea un rest de iluminism ce nu fusese eradicat, l-a urmat cu plăcere pe „filosoful" Nietzsche. Scopul urmărit de Nietzsche prin critica totalizatoare și mistuitoare de sine a ideologiei Heidegger a vrut să-l atingă printr-o destrucție imanentă a metafizicii occidentale. Nietzsche a întins arcul survenirii dionisiace între tragedia grecească și noua mitologie. Filosofia târzie a lui Heidegger poate fi înțeleasă ca încercare de a muta această survenire de pe scena mitologiei, regândite estetic, pe cea a filosofiei.[211] La început, Heidegger are sarcina de a pune filosofia în locul pe care îl ocupă arta la Nietzsche (ca mișcare contrară nihilismului), pentru ca apoi să transforme în așa fel gândirea filosofică, încât să poată deveni scena osificării și înnoirii forțelor dionisiace. El vrea să descrie apariția și depășirea nihilismului ca început și sfârșit al metafizicii.

Prima prelegere a lui Heidegger despre Nietzsche poartă titlul *Der Wille zur Macht als Kunst* (Voința de putere ca artă). Ea se sprijină înainte de toate pe fragmentele postume ce au fost transformate într-un mod exagerat, în compilația lui Elisabeth Foerster-Nietzsche, într-o operă fundamentală nescrisă.[212] Heidegger încearcă să demonstreze teza potrivit căreia „Nietzsche stă în traseul interogării filosofiei occidentale."[213]. Pe gânditorul care „se reîntoarce cu metafizica sa la începutul filosofiei occidentale"[214] și conduce mișcarea opusă nihilismului el îl numește într-adevăr „artistul-filosof", însă gândurile lui Nietzsche despre forța salvatoare a artei sunt „doar la prima vedere estetice, ele fiind de fapt, după voința lor cea mai interioară, metafizice."[215] Înțelegerea clasicistă a artei proprie lui Heidegger promovează această interpretare; Heidegger este convins ca și Hegel de faptul că arta și-a atins sfârșitul esențial odată cu romantismul. O comparație cu Walter Benjamin ar putea arăta cât de puțin a fost atins Heidegger de experiențele autentice ale artei avangardiste. De aceea el nici nu poate înțelege de ce doar o artă intensificată subiectivist și radical diferențiată, ce dezvoltă insistent obstinația esteticului pornind de la experiența de sine a unei subiectivități descentrate, se recomandă ca inauguratoare a unei noi mitologii.[216] Cu atât mai ușor îi vine să niveleze „fenomenul estetic" și să aducă arta pe aceeași linie cu metafizica. Frumosul face să lumineze ființa: „Frumusețea și adevărul sunt amândouă în relație cu ființa, și anume amândouă în modalitatea dezvăluirii ființei ființării."[217]

---

[211] Heidegger s-a ocupat în mod constant cu Nietzsche între 1935 și 1945, așadar între „Einführung in die Metaphysik" (Introducere în metafizică), care mai arată încă urmele fascistului Heidegger, și „Brief über den Humanismus" (Scrisoare despre umanism), cu care începe filosofia de după război. Ideea istoriei ființei s-a format din intensa dezbatere cu filosoful Nietzsche. Acest lucru îl recunoaște Heidegger în mod explicit în 1961 în Cuvântul Înainte la cele două volume care arată această fază a drumului gândirii sale: M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. 1, 9 sq.

Mai târziu aceasta va însemna că poetul anunță sacrul care se revelează gânditorului. Activitatea poetică și gândirea se referă într-adevăr una la alta, însă, în final, activitatea poetică trebuie totuși să izvorască din gândirea originară.[218]

---

[212] Această ficțiune a fost complet distrusă de ediția lui Giorgio Colli și Mazzino Montinari, vezi comentariul lor la opera târzie. N., vol. 14, 383 sqq, și cronica la viața lui Nietzsche, N., vol. 15.

[213] Heidegger, (1961), vol. 1, 12.

[214] Heidegger, (1961), vol. 1, 27.

[215] Heidegger, (1961), vol. 1, 154.

[216] În această privință Oskar Becker dovedește o sensibilitate incomparabil mai mare prin proiectul său dualist contrar ontologiei fundamentale a lui Heidegger: O. Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abendteurlichkeit des Künstler*; *idem*, „Von der Abendteurlichkeit des Künstler und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen", în *Dasein und Dawesen*, Gesammelte philosophische Aufsätze, Pfullingen 1963, 11 sqq, 103 sqq.

[217] Heidegger, (1961), vol. 1, 231.

[218] Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?" (Postfață la: „Ce este metafizica?") în M. Heidegger *Wegmarken*, Ffm 1978, 309.

După ce arta a fost ontologizată în această manieră[219], filosofia trebuie să preia din nou o sarcină pe care ea, în romantism, o cedase artei – anume să creeze un echivalent pentru puterea unificatoare a religiei care să se opună rupturilor modernității. Nietzsche a pus depășirea nihilismului pe seama mitului lui Dionysos înnoit estetic. Heidegger proiectează această survenire dionisiacă pe ecranul unei critici a metafizicii, care dobândește prin aceasta o importanță istorică universală.

Ființa este cea care acum s-a retras din ființare și își vestește indefinita sa venire prin absență și prin durerea crescândă a lipsurilor. Gândirea care urmează acest destin al uitării ființei impus filosofiei occidentale are o funcție catalizatoare. Gândirea – care simultan provine din metafizică și întreabă cu privire la începuturile metafizicii, depășind din interior granițele acesteia – nu mai împărtășește încrederea de sine a unei rațiuni ce insistă pe autonomia ei. Desigur, straturile sub care e îngropată ființa trebuie să fie date la o parte. Însă munca destrucției servește, în alt mod decât forța reflecției, la practicarea unei noi dependențe. Ea își îndreaptă întreaga energie numai spre autodepășirea și autorenunțarea unei subiectivități ce trebuie să învețe să reziste și să se cufunde în umilință. Rațiunea însăși poate fi activă doar prin acțiunea fatală a uitării și a exilării. Chiar și amintirii îi lipsește forța de a determina pe cel exilat să se întoarcă. Ființa poate așadar să survină doar ca destin căruia i se pot eventual deschide și pentru care se pot pregăti aceia care au nevoie de ea. Critica heideggeriană a rațiunii sfârșește într-o radicalitate – în raport cu care trebuie să fim rezervați – a unei schimbări de atitudine ce pătrunde pretutindeni, dar care e goală de conținut – departe de autonomie și către dăruirea în favoarea ființei, schimbarea de atitudine lasă în urma ei, după câte se spune, opoziția dintre autonomie și heteronomie.

Critica rațiunii de inspirație nietzscheeană ia altă direcție la Bataille. Și el utilizează noțiunea sacrului pentru acele experiențe centrifuge ale unei desfătări ambivalente, în care subiectivitatea consolidată se înstrăinează de sine înseși. Exemplare în acest sens sunt acțiunile sacrificiului religios și ale contopirii erotice în care subiectul „se eliberează de legătura sa cu eul", vrând să facă loc unei „continuități restabilite a ființei".[220] Bataille investighează puterea originară ce ar putea vindeca fractura dintre lumea muncii disciplinată rațional și alteritatea proscrisă a rațiunii. Bataille gândește reîntoarcerea copleșitoare în continuitatea pierdută a ființei ca erupție a elementelor contrare rațiunii, ca act înflăcărat al dezmărginirii sinelui. În acest proces de dizolvare, subiectivitatea izolată monadic a indivizilor, ce se afirmă unul împotriva altuia, se expropriază și se prăbușește în abis.

---

[219] Heidegger rezumă prima sa prelegere despre Nietzsche în cuvintele: „Pornind de la esența ființei trebuie să fie înțeleasă arta drept survenire fundamentală a ființării, drept creatoare cu adevărat."

[220] G. Bataille, *Der heilige Eros*, Ffm. 1982.

Desigur, Bataille se apropie de această putere dionisiacă, îndreptată împotriva principiului individuației, nu pe calea modestă a unui exercițiu de autodepășire a gândirii metafizice, ci prin accesul (ce descrie și analizează în mod direct) la fenomenele autodepășirii și autodizolvării specifice subiectului ce acționează rațional în raport cu un scop. Evident, trăsăturile bacantice ale unei voințe orgiastice de putere sunt cele care îl interesează pe Bataille – activitatea creatoare și dăruitoare a unei voințe de putere ce se manifestă atât în joc, dans, exuberanță, cât și în acele emoții descătușate prin deconstrucție, prin priveliștea durerii și a morții stăpânitoare, ce provoacă groază și plăcere. Privirea curioasă cu care Bataille disecă răbdător experiențele-limită ale acțiunilor rituale de sacrificiu și ale actului sexual este condusă și informată de o estetică a groazei. Suporterul durabil și adversarul de mai târziu al lui André Breton nu trece, ca Heidegger, pe lângă experiența estetică fundamentală a lui Nietzsche, ci urmărește radicalizarea acestei experiențe în suprarealism. Bataille cercetează obsesiv acele reacții afective ambivalente de rușine, scârbă, oroare, de satisfacție sadică, declanșate de impresii subite, supărătoare, dureroase ce irump cu putere. În aceste emoții explozive, tendințele opuse ale dorinței și retragerii alarmate înapoi se unesc într-o fascinație paralizantă. Scârba, aversiunea și repulsia se contopesc cu senzualitatea, desfătarea și lăcomia. Conștiința care este expusă acestor ambivalențe sfâșietoare își pierde controlul. Suprarealiștii au vrut să declanșeze această stare de șoc cu mijloace estetice, agresiv stabilite. Bataille urmărește urmele acestei „inspirații profane" înapoi până la tabuurile cadavrului omenesc, ale canibalismului, ale corpului gol, ale sângelui menstrual, ale incestului, s.a.m.d.

Aceste cercetări antropologice ce ne vor mai preocupa oferă punctul de plecare pentru o teorie a suveranității. Ca și Nietzsche în „Genealogie der Moral", Bataille cercetează separarea și eliminarea completă a tot ceea ce e eterogen, prin care se constituie mai întâi lumea modernă a exercitării puterii, a consumului și muncii raționale în raport cu un scop. Bataille nu se sfiește să construiască o istorie a rațiunii occidentale, care descrie, asemeni criticii heideggeriene a metafizicii, epoca modernă ca epocă a sleirii. Însă la Bataille elementele eterogene și respinse nu apar sub forma unui destin apocaliptic, gândit mistic, ci ca forțe subversive ce trebuie să irumpă convulsiv numai atunci când nu se descătușează totuși într-o societate socialistă într-o manieră extrem de liberă.

Pentru acest drept al sacralităţii reînnoite Bataille se luptă într-un mod paradoxal cu mijloacele analizei ştiinţifice. El nu dispreţuieşte nicidecum gândirea metodică. „Nimeni nu poate să pună problema religiei dacă porneşte de la rezolvări arbitrare pe care *spiritul de exactitate* actual nu le admite. În măsura în care vorbesc de experienţa interioară şi nu de obiecte, eu nu sunt un om al ştiinţei, însă în clipa în care vorbesc de obiecte, eu o fac cu rigoarea inevitabilă a omului de ştiinţă."[221]

Bataille se separă de Heidegger atât prin accesul său la o experienţă estetică autentică, din care creează noţiunea de sacru, cât şi prin respectul acordat caracterului ştiinţific al unei cunoaşteri pe care ar vrea s-o utilizeze la analiza sacrului. Cu toate acestea, între aceşti doi gânditori apar paralele atunci când se iau în considerare contribuţiile lor la discursul filosofic al modernităţii. Asemănările structurale se explică prin faptul că Heidegger şi Bataille au vrut să rezolve, în continuarea lui Nietzsche, aceeaşi sarcină. Amândoi au vrut să facă o critică radicală a raţiunii – una ce atacă rădăcinile criticii înseşi. Din această punere concordantă a problemei apar, din punct de vedere formal, obligaţii asemănătoare de argumentare.

În primul rând, obiectul criticii trebuie să fie atât de clar determinat, încât să putem recunoaşte în el raţiunea centrată în subiect ca principiu al modernităţii. Heidegger alege ca punct de plecare gândirea obiectivatoare a ştiinţelor moderne, Bataille acţiunea raţională în raport cu un scop a activităţii capitaliste şi a aparatului birocratizat de stat. Heidegger cercetează conceptele ontologice fundamentale ale filosofiei conştiinţei pentru a demasca voinţa de dispunere tehnică asupra proceselor obiectualizate ca impuls ce stăpâneşte gândirea de la Descartes până la Nietzsche. Subiectivitatea şi reificarea blochează privirea către ceea ce nu e disponibil. Bataille cercetează acele imperative ale viabilităţii economice şi ale eficienţei, cărora li se supun din ce în ce mai exclusiv munca şi consumul, pentru a capta în productivismul industrial o tendinţă către autodistrugere prezentă în toate societăţile moderne. Societatea complet raţionalizată împiedică folosirea neproductivă şi irosirea generoasă a bogăţiei acumulate.

Deoarece critica totalizată a raţiunii a renunţat la speranţa într-o dialectică a iluminismului, ceea ce cade în raza de acţiune a acestei critici trebuie să fie atât de cuprinzător încât alteritatea raţiunii, forţele contrare fiinţei şi suveranităţii, să nu se releve în cele din urmă ca momente refulate şi înăbuşite ale raţiunii înseşi. De aceea, Heidegger şi Bataille recurg odată cu Nietzsche la acel ceva de dinaintea începuturilor istoriei occidentale, la vremurile arhaice timpurii, pentru a regăsi urmele dionisiacului fie în gândirea presocraticilor, fie în stările de excitare ale ritualurilor sacre de sacrificiu. Aici trebuie să poată fi identificate acele experiențe golite, eliminate prin raționalizare, ce pot da viață expresiilor „ființă" și „suveranitate". Amândouă sunt în primă instanță doar niște nume. Ele trebuie în așa fel introduse ca și concepte contrastante în raport cu rațiunea, încât să rămână rezistente la toate încercările raționale de asimilare. „Ființa" se definește ca fiind ceea ce s-a *retras* din totalitatea obiectual gândită a ființării, iar „suveranitatea" ca ceea ce a fost *exclus* din lumea utilității și a calculabilului. Aceste forțe originare apar în imaginile unei abundențe dăruitoare, însă retrase și absente – a unei bogății ce așteaptă să fie risipită. În timp ce rațiunea e definită prin exploatare și disponibilizare calculată, alteritatea sa poate fi caracterizată doar negativ ca ceea ce e pur și simplu indisponibil și neexploatabil – ca mediu în care subiectul se poate cufunda, atunci când renunță la sine ca subiect și se depășește.

---

[221] ibidem 29.

Ambele momente, rațiunea și alteritatea sa, nu stau într-o opoziție ce trimite la o suprimare și totodată conservare dialectică, ci într-un raport tensionat de respingere și excludere reciprocă. Relația lor nu e constituită printr-o dinamică a unei refulări ce ar putea fi anulată prin procesele contrare ale autoreflecției sau ale praxisului elucidat. Rațiunea dinamicii retragerii și părăsirii, a separării și a proscrierii este mai degrabă atât de slab livrată, încât subiectivitatea obtuză nu atinge, prin forțele proprii ale anamnezei și analizei, ceea ce i se sustrage sau ceea ce nu intră în contact cu ea. Alteritatea reflecției rămâne inaccesibilă autoreflecției. Ea guvernează un joc de forțe de o natură metaistorică sau cosmic-naturală, ce reclamă un efort de *un alt* tip. Efortul paradoxal al unei rațiuni ce se depășește pe sine ia la Heidegger forma chiliastică[222] a unei gîndiri-evocatoare urgente, ce invocă destinul ființei, în timp ce Bataille speră de la sociologia sacrului, gândită în logici diferite, o luminare a jocul transcendent al forțelor, însă nu o influențare a lui.

Ambii autori își edifică teoria pe calea unei reconstrucții narative a istoriei rațiunii occidentale. Heidegger, care pe firul conducător al filosofiei subiectului interpretează rațiunea drept conștiință de sine, înțelege nihilismul ca expresie a unei înstăpâniri tehnice mondiale descătușate într-o manieră totalitară. Aici ar trebui să se împlinească destinul unei gândiri metafizice, puse în mișcare de întrebarea cu privire la ființă, care, cu toate acestea, pierde tot mai mult din vedere acest esențial în fața totalității ființării reificate.

---

[222] (doctrina despre) așteptarea împărăției de o mie de ani de după revenirea lui Christos (n.t.).

Bataille, care a interpretat pe firul conducător al filosofiei praxisului rațiunea ca muncă, înțelege nihilismul drept consecință a unei obligații de acumulare, autonomizate într-o manieră totalitară. Aici se împlinește destinul unei producții în surplus, care a servit în primă instanță înstrăinării festiv-suverane, dar care apoi a utilizat din ce în ce mai mult resurse în scopul creșterii producției, transformând risipirea în consum și anulând bazele suveranității creator-devotate.

Uitarea ființei și exilarea părții proscrise sunt cele două imagini dialectice ce inspiră până astăzi toate acele încercări ce îndepărtează critica rațiunii de figurile de gândire ale unui iluminism în sine dialectic, și vor să ridice alteritatea rațiunii la rangul de instanță în fața căreia modernitatea poate fi chemată la ordine. Voi examina de aceea, pe de o parte, la filosofia de mai târziu a lui Heidegger (și continuarea productivă a acestei mistici filosofice prin Derrida), pe de altă parte, la economia generală a lui Bataille (și genealogia cunoașterii întemeiată în teoria puterii a lui Foucault), dacă aceste două drumuri pe care le-a indicat Nietzsche conduc într-adevăr afară din filosofia subiectului.

Heidegger a ontologizat în mod clar arta și a mizat totul pe dinamica unei gândiri ce se eliberează prin destrucție și care ar trebui să depășească metafizica din sine însăși. Prin aceasta el scapă de aporiile unei rațiuni autoreferențiale care trebuie să-și distrugă propriile sale temelii. Prin turnura ontologică a mesianismului dionisiac el se leagă în așa fel de întrebările, de stilul de gândire și de modul de întemeiere al filosofiei originii, încât poate depăși fundamentalismul fenomenologiei husserliene doar cu prețul unei fundamentalizări a istoriei ce curge în gol. Heidegger încearcă să se elibereze de influența filosofiei subiectului prin lichefierea din punct de vedere temporal a temeliilor ei. Însă superfundamentalismul istoriei ființei, ce ignoră toată istoria concretă, trădează faptul că el rămâne fixat pe gândirea ce a fost respinsă. În comparație cu el, Bataille rămâne credincios unei experiențe estetice fundamentale, nefalsificate a dionisiacului, deschizându-se unui domeniu de fenomene în care rațiunea centrată în subiect se poate reflecta ca alteritate a sa. Firește, el nu trebuie să admită proveniența modernă a acestei experiențe din suprarealism, el trebuie să o mute în epoca arhaică prin intermediul cunoștințelor antropologice. Bataille urmărește în acest fel proiectul unei analize științifice a sacrului și a economiei generale, ce ar trebui să explice procesul istoric universal de raționalizare și posibilitatea unei ultime reveniri.

El ajunge aici în aceeași dilemă ca și Nietzsche: teoria puterii nu poate, în același timp, să satisfacă exigența de obiectivitate științifică și să respecte programul unei critici autoreferențiale și totale a rațiunii, care afectează adevărul enunțurilor științifice.

Înainte de a urmări în postmodernism cele două drumuri deschise de Nietzsche și parcurse de Heidegger și Bataille, aș vrea să zăbovesc asupra unui șir de idei ce au fost până acum amânate, dacă privim din punctul în care ne aflăm: asupra încercării ambigue – întreprinse de Horkheimer și Adorno – a unei dialectici a iluminismului ce poate da satisfacție criticii radicale a rațiunii înfăptuite de Nietzsche.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V. Împletirea dintre iluminism şi mit: Horkheimer şi Adorno

Scriitorii *întunecaţi* ai burgheziei ca Machiavelli, Hobbes, Mandeville i-au plăcut întotdeauna lui Horkheimer, cel fascinat de Schopenhauer. Şi ei gândeau constructiv, anumite direcţii duceau de la discrepanţele lor înspre teoria socială a lui Marx. Scriitorii *negri* ai burgheziei, în primul rând Marchizul de Sade şi Nietzsche au rupt această legătură. La ei se raportează Horkheimer şi Adorno în *Dialectica iluminismului* – cea mai neagră carte a lor –, pentru a putea astfel surprinde în formă conceptuală procesul iluminismului de autodistrugere. Conform propriilor analize, ei nu-şi mai pot pune speranţele în forţa salvatoarea a acestuia. Călăuziţi totuşi de speranţa ironică a celor lipsiţi de speranţă, de care vorbeşte Benjamin, ei nu au vrut însă să renunţe la munca conceptului, devenită un paradox. Această dispoziţie, această atitudine nu ne mai este proprie. Totuşi, sub semnul unui Nietzsche regândit în spirit poststructuralist, se răspândesc dispoziţii şi atitudini care se aseamănă până la a se confunda cu aceasta. O asemenea confuzie eu doresc să o evit.

Dialectica iluminismului este o carte ciudată. În părţile ei esenţiale, cartea s-a născut din notiţele luate de Gretel Adorno la discuţiile dintre Horkheimer şi Adorno în Santa Monica. Textul a fost terminat în anul 1944 şi a apărut trei ani mai târziu la editura Querido în Amsterdam. Exemplare ale acestei ediţii au putut fi cumpărate aproape timp de douăzeci de ani. Istoria receptării cărţii, prin care Horkheimer şi Adorno au influenţat evoluţia intelectuală din Germania Federală, mai ales în primele ei două decenii, se află într-un raport interesant cu numărul cumpărătorilor ei. Curioasă este de asemenea şi compoziţia cărţii. Ea se compune dintr-o lucrare de mai bine de cincizeci de pagini, din două excursuri şi trei anexe. Acestea ocupă mai mult de jumătate din text. Forma mai degrabă confuză a prezentării împiedică la o primă vedere recunoaşterea structurii clare a argumentaţiei.

Voi explica, de aceea, mai întâi cele două teze centrale (I). Din judecata asupra modernităţii rezultă problema care mă interesează pe mine cu referire la situaţia actuală: de ce Horkheimer şi Adorno vor să lumineze în mod radical

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

iluminismul asupra lui însuşi (II). Marele exemplu pentru supralicitarea (de sine) totalizatoare a criticii ideologiei era Nietzsche. Comparația lui Horkheimer şi Adorno cu Nietzsche ne instruieşte nu numai cu privire la direcțiile contrare în care cele două părți îşi exercită critica culturii (III), ci ridică şi îndoieli asupra procesului repetat prin care iluminismul devine reflexiv (IV).

I

În tradiția iluminismului, gândirea iluministă a fost înțeleasă ca o opoziție la mit şi, totodată, drept contraforță în raport cu mitul. Ca *opoziție* deoarece ea opune autorității unei tradiții vechi de generații puterea neconstrângătoare a argumentului superior; ca *forță* cu acțiune contrară deoarece trebuie să înfrângă anatema forțelor colective prin înțelegeri dobândite individual şi transpuse în motive. Iluminismul contrazice mitul şi se sustrage astfel autorității acestuia.[223] Acestei opoziții de care gândirea iluministă este atât de sigură Horkheimer şi Adorno îi opun teza unei complicități secrete: „Deja mitul este iluminism şi: iluminismul se reîntoarce în mit."[224] Această teză anunțată în prefață este dezvoltată în studiul cu acelaşi titlu şi justificată în forma unei interpretări a *Odiseei*.

Din obiecția filologică anticipată, conform căreia autorii ar comite o *petitio principii* alegând prelucrarea epică târzie a unei moşteniri mitice situată la distanță în timp de Homer, se derivă o preferință metodologică: „În straturile narative ale lui Homer s-au cristalizat miturile; relatarea despre ele însă, unitatea care a fost extrasă forțat din legendele difuze reprezintă totodată traiectoria de fugă a subiectului în fața forțelor mitice" (*DA*, 61). În aventurile lui Odiseu, şiret într-o dublă privință, se reflectă preistoria unei subiectivități care se smulge din puterea forțelor mitice. Lumea mitică nu este patria, ci labirintul din care trebuie evadat de dragul propriei identități: „Dorul de casă este cel care declanşează aventura prin care subiectivitatea, a cărei preistorie este redată de *Odiseea*, scapă de lumea străveche. În faptul că noțiunea de patrie se opune mitului, pe care fasciştii vroiau să-l erijeze în patrie, rezidă paradoxul cel mai intim al epopeii" (*DA*, 96 sq.).

Cu siguranță că povestirile mitice îl recheamă pe individ la originile transmise genealogic în succesiunea generațiilor; însă manifestările rituale care trebuie să depăşească şi să vindece distanţarea vinovată de origini adâncesc totodată prăpastia.[225] Mitul originii păstrează *sensul dublu* al provenienţei ca „ivire eliberatoare": teama de dezrădăcinare şi uşurarea eliberării. De aceea urmăresc Horkheimer şi Adorno viclenia lui Odiseu până în planul cel mai adânc al acţiunilor sacrificiale; acestora le este propriu un moment de înşelăciune, în măsura în care oamenii se răscumpără de blestemul forţelor răzbunătoare oferind înlocuitori valorizaţi simbolic.[226] Acest strat al mitului caracterizează ambivalenţa unei atitudini a conştiinţei pentru care praxisul ritual este deopotrivă real şi aparent. Pentru conştiinţa colectivă este de o necesitate vitală forţa regeneratoare a unei întoarceri rituale la origini care garantează coeziunea socială, aşa cum a arătat Durkheim; dar tot atât de necesar este caracterul doar aparent al reîntoarcerii la origini, cărora membrul unei colectivităţi tribale trebuie totodată să li se sustragă formându-se ca eu. Astfel, forţele originii, care sunt totodată sacralizate şi înşelate, constituie deja în preistoria subiectivităţii un prim stadiu al iluminismului (*DA*, 60).

---

[223] K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*, Ffm. 1964.

[224] *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, 10; în continuare citată *DA*. Cf. şi postfața mea la noua ediție, Ffm. 1985.

Ar putea fi vorba de o iluminare reuşită, dacă distanţarea de origini ar însemna eliberare. Forţa mitică se dovedeşte, însă, a fi momentul care întârzie şi care opreşte emanciparea vizată, care prelungeşte în mod repetat dependenţa de origini, experimentată, de asemenea, ca şi captivitate. De aceea iluminism numesc Horkheimer şi Adorno conflictul în întregul lui care trebuie decis între tabere. Iar acest conflict, constrângerea forţelor mitice trebuie să provoace în mod fatal, în fiecare nou stadiu, revenirea mitului. Iluminismul trebuie să se reîntoarcă în mitologie. Această teză autorii încearcă să o demonstreze, de asemenea, în stadiul odiseic al conştiinţei.

Ei parcurg *Odiseea* episod cu episod pentru a descoperi preţul pe care experimentatul Odiseu îl plăteşte pentru faptul că eul său trece întărit de toate aventurile precum spiritul din acele experienţe ale conştiinţei despre care relatează fenomenologul Hegel în acelaşi mod în care Homer relatează despre aventuri epice. Episoadele relatează despre pericol, viclenie şi evadare şi despre renunţarea autoimpusă, prin care eul care învaţă să stăpânească primejdia îşi cucereşte identitatea şi totodată se desparte de fericirea uniunii arhaice cu natura, atât cu cea exterioară cât şi cu cea interioară. Cântecul sirenelor aminteşte de o fericire pe care o oferea cândva „relaţia fluctuantă cu natura"; Odiseu se lasă în voia tentaţiilor ca cineva care se ştie deja înlănţuit:

---

[225] K. Heinrich, *Dahlemer Vorlesungen*, Basel/Frankfurt 1981, 122 sq.

[226] „Experienţa conform căreia comunicarea simbolică cu divinitatea prin victimă nu este reală trebuie să fie străveche. Funcţia de substitut atribuită victimei, preaslăvită de iraţionaliştii de modă nouă, nu poate fi separată de divinizarea victimei, de înşelăciune, de raţionalizarea preoţească a omorului prin apoteoza alesului." (*DA*, 66).

„Dominația omului asupra lui însuși, care îi întemeiază acestuia eul, reprezintă de fiecare dată distrugerea virtuală a subiectului de dragul căruia are loc, căci substanța dominată, oprimată și dizolvată prin autoconservare nu este nimic altceva decât viul a cărui funcție se determină în fiecare caz prin acțiunile autoconservării, ea este de fapt tocmai ceea ce trebuie conservat." (*DA*, 71) Această schemă conform căreia oamenii își formează identitatea învățând să stăpânească natura exterioară cu prețul reprimării celei interioare furnizează modelul pentru o descriere în care procesul luminării își dezvăluie ambele fețe: prețul renunțării, al ascunderii de sine, al comunicării întrerupte a eului cu natura sa proprie, devenită Sine într-un mod anonim, este interpretat drept consecință a introvertirii sacrificiului. Eul, care cândva înșelase prin sacrificiu destinul mitic, cade din nou pradă acestuia imediat ce se vede constrâns la introiecția sacrificiului: „Sinele ce persistă în identitate, născut din depășirea sacrificiului, este iarăși în mod nemijlocit un ritual sacrificial dur, păstrat cu rigiditate, pe care omul și-l celebrează sieși opunând ansamblului naturii conștiința sa". (*DA*, 70).

Specia umană, deci, în procesul istoric al iluminismului, s-a depărtat din ce în ce mai mult de origini, fără a se elibera totuși de constrângerea mitică la repetiție. Lumea modernă complet raționalizată este doar în aparență dezvrăjită; asupra ei planează blestemul reificării demonice și al izolării mortale. În simptomele de paralizie ale unei emancipări golite de sens se manifestă răzbunarea forțelor originii față de cei care deși au trebuit să se emancipeze, nu s-au putut totuși elibera. Constrângerea la dominarea rațională a forțelor naturii acționând din exterior a împins subiecții pe calea unui proces de educație în care forțele de producție cresc fără măsură de dragul simplei autoconservări, dar în care se atrofiază forțele concilierii, care transcend simpla autoconservare. Dominația asupra unei naturi exterioare obiectivate și asupra celei interioare reprimate este semnul persistent al iluminismului.

Prin aceasta Horkheimer și Adorno variază cunoscuta temă a lui Max Weber care dezvrăjește zeii vechi din lumea modernă și îi vede ridicându-se din morminte în forma unor forțe impersonale, pentru a relua lupta ireconciliabilă a demonilor.[227]

Cititorul care nu se lasă furat de prezentarea retorică și face un pas înapoi, luând în serios pretenția textului, care se vrea absolut filozofic, poate dobândi impresia:

– că teza care este tratată aici nu este mai puțin riscantă decât diagnoza lui Nietzsche asupra nihilismului, stabilită în mod asemănător;

---

[227] M. Weber, „Wissenschaft als Beruf", în: *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 604.

– că autorii sunt conştienţi de acest risc şi în ciuda aparenţelor se străduiesc în permanenţă să-şi întemeieze critica culturii;

– în tentativa lor recurg la abstractizări şi simplificări care pun sub semnul întrebării plauzibilitatea demersului lor.

Vreau mai întâi să verific dacă această impresie este corectă.

Raţiunea însăşi distruge umanitatea care a făcut-o posibilă – această teză de anvergură este demonstrată într-un prim excurs, aşa cu am văzut, prin faptul că procesul iluminismului se datorează *de la început* impulsului unei autoconservări care desfigurează raţiunea, deoarece o revendică pe aceasta numai în forma unei dominări raţionale (în raport cu un scop) a naturii şi a instinctului, tocmai ca raţiune instrumentală. Cu aceasta nu s-a arătat încă faptul că raţiunea rămâne supusă până în *produsele ei cele mai târzii*, până în ştiinţa modernă, până în reprezentările universaliste juridice şi morale şi până în arta autonomă, dictatului raţionalităţii în raport cu un scop. Această teză este demonstrată în eseul asupra conceptului de iluminism, în excursul asupra iluminismului şi moralei, precum şi în anexa referitoare la industria culturii.

Adorno şi Horkheimer sunt convinşi că *ştiinţa modernă* s-a împlinit în pozitivismul logic şi a renunţat la pretenţia empatică de cunoaştere teoretică în favoarea valorificării tehnice: „A gândi ca atare ceea ce este prezent, a descoperi în fenomene nu doar relaţiile spaţio-temporale abstracte cu ajutorul cărora pot fi înhăţate lucrurile, ci a le gândi dimpotrivă ca suprafaţă, ca momente conceptuale mijlocite care se împlinesc de-abia prin dezvoltarea sensului lor social, istoric, uman – întreaga pretenţie a cunoaşterii este abandonată" (*DA*, 39). Critica de mai înainte la adresa înţelegerii pozitiviste a ştiinţei se adânceşte până la a deveni obiecţia globală conform căreia ştiinţele însele sunt absorbite de raţiunea instrumentală. Pe firul lui *Histoire de Juliette* şi al lui *Genealogie der Moral*, Horkheimer şi Adorno vor să arate mai departe că raţiunea a fost alungată din morală şi drept, deoarece odată cu destrămarea imaginilor religios-metafizice despre lume toate criteriile normative şi-au pierdut forţa în faţa autorităţii – singura rămasă – a ştiinţei: „Faptul de a nu trece sub tăcere, ci de a striga în toată lumea imposibilitatea producerii, pornind de la raţiune, a unui argument principial împotriva crimei a stârnit ura cu care astăzi încă sunt urmăriţi tocmai progresiştii Sade şi Nietzsche" (*DA*, 142). Şi mai departe: „Ei nu au pretins că raţiunea formală ar sta într-o relaţie mai strânsă cu morala decât cu imoralitatea" (*DA*, 141). Critica de mai înainte la adresa reinterpretărilor metaetice ale moralei se transformă într-un consimţământ sarcastic la scepticismul etic.

Cu analiza culturii de masă, Horkheimer și Adorno vor în cele din urmă să demonstreze că *arta* ce a fuzionat cu distracția este privată de funcția ei inovativă, este golită de toate conținuturile critice și utopice: „Factorul prin care opera de artă trece dincolo de realitate nu poate fi cu adevărat separat de stil: totuși, el nu rezidă în armonia realizată, în unitatea îndoielnică dintre formă și conținut, dintre interior și exterior, dintre individ și societate, ci în acele trăsături în care își face apariția discrepanța, în eșecul necesar al aspirației pasionale către identitate. În loc să se expună acestui eșec, în care stilul marii opere de artă s-a negat pe sine din totdeauna, arta proastă s-a cramponat de asemănarea cu alții, de surogatul identității. Industria culturii, în cele din urmă, instituie imitația în mod absolut." (*DA*, 156). Critica de mai înainte la adresa a ceea ce este pur afirmativ în cultura burgheză se adâncește până la a deveni furie neputincioasă în fața justeții ironice a acelei judecăți, pretins nerevizuibile, pe care cultura de mase o emite asupra unei arte care fusese din totdeauna ideologică.

Argumentația urmează, deci, când este vorba de știință, morală și artă, aceeași schemă: deja separarea domeniilor culturale, destrămarea rațiunii substanțiale încorporate încă în religie și metafizică epuizează în asemenea măsură momentele izolate ale rațiunii, rupte din corelația lor, încât acestea regresează într-o raționalitate pusă în slujba unei autoconservări devenite sălbatice. În modernitatea culturală, rațiunea este debarasată definitiv de pretenția ei de valabilitate și este asimilată pur și simplu cu puterea. Capacitatea critică de a lua poziție prin „da" sau „nu", de a deosebi între enunțuri valide și nevalide este *subminată,* pretențiile de putere și de valabilitate intrând într-o fuziune tulbure.

Dacă se reduce critica rațiunii instrumentale la acest nucleu, devine atunci clar motivul pentru care *Dialectica Iluminismului* simplifică inevitabil, de o manieră surprinzătoare, imaginea modernității. Demnitatea proprie modernității culturale rezidă în ceea ce Max Weber a numit diferențierea obstinată a sferelor culturale. Cu aceasta însă, forța negației, capacitatea de a diferenția între „da" și „nu" nu este slăbită, ci mai degrabă potențată. Căci acum întrebările privitoare la adevăr, cele referitoare la dreptate și gust sunt tratate și elaborate după propria lor logică. Odată cu economia capitalistă și statul modern se consolidează și tendința de a *introduce* chestiunile legate de valabilitate în orizontul limitat al raționalității în raport cu un scop proprie subiecților care se autoconservă sau sistemelor care-și conservă conținutul. Cu această înclinație către o regresie socială a rațiunii concurează, însă, constrângerea demnă de luat în seamă, indusă de raționalizarea imaginilor despre lume și a lumilor vieții, la diferențierea progresivă a unei rațiuni care adoptă în acest demers o formă procedurală. Cu asimilarea naturalistă a pretenţiilor de valabilitate cu cele de putere, cu distrugerea capacităţii critice concurează de apariţia unei culturi de specialişti, în care o sferă articulată de valabilitate ajută pretenţiile de adevăr propoziţional, de corectitudine normativă şi de veracitate să acceadă la *sensul propriu* şi chiar la *o viaţă proprie* ezoterică periclitată din nou prin ruperea de praxisul comunicativ cotidian.

Dialectica iluminismului nu apreciază la adevărata valoare conţinutul raţional al modernităţii culturale, care este fixat în idealurile burgheze (şi care astfel este, de asemenea, raţionalizat). Mă gândesc la dinamica teoretică proprie care împinge neîncetat ştiinţele şi, de asemenea, reflexia de sine a ştiinţelor *dincolo* de generarea de cunoştinţe valorificabile tehnic; mă gândesc mai departe la fundamentele universaliste ale dreptului şi moralei, care şi-au găsit *de asemenea* o întruchipare (chiar dacă una mereu distorsionată şi imperfectă) în instituţiile statelor constituţionale, în formele formării democratice a voinţei, în modelele individualiste ale constituirii identităţii. Mă gândesc, în sfârşit, la productivitatea şi la forţa bulversantă a experienţelor estetice fundamentale, pe care o subiectivitate eliberată de imperativele activităţii orientate către un scop şi de convenţiile percepţiei cotidiene le extrage din propria ei descentrare – experienţe care acced în discursurile operelor artei avangardiste la reprezentare, în discursurile criticii de artă la limbaj şi în registrele valorice îmbogăţite în mod inovativ ale realizării de sine la un *anume* efect iluminist – cel puţin la efecte instructive de contraste.

Dacă aceste cuvinte-cheie pentru scopul argumentaţiei mele ar fi suficient completate, ele ar putea susţine impresia intuitivă, am putea spune prudent, de incompletitudine şi unilateralitate, pe care o lasă la prima vedere lectura acestei cărţi. Cititorul dobândeşte pe drept sentimentul că prezentarea nivelatoare nu ia în consideraţie trăsături esenţiale ale modernităţii culturale.

Apoi se impune întrebarea cu privire la *motivele* care i-au putut determina pe Horkheimer şi Adorno să-şi plaseze critica iluminismului la un nivel atât de *profund* încât proiectul iluminismului însuşi să fie periclitat; *dialectica iluminismului* nu mai lasă aproape nici o perspectivă de evadare din mitul, coagulat în putere obiectuală, al raţionalităţii în raport cu un scop. Pentru a clarifica această întrebare vreau să identific mai întâi locul pe care îl ocupă în procesul global al iluminismului critica marxistă a ideologiei, pentru a afla apoi de ce Horkheimer şi Adorno credeau că trebuie să abandoneze şi totodată să supraliciteze critica de acest tip.

II

Modul de gândire mistic l-am cunoscut până acum doar sub aspectul comportării ambigue a subiectului față de forțele originii, deci din perspectiva *emancipării*, perspectivă centrală pentru constituirea identității. Horkheimer și Adorno concep iluminismul ca pe o încercare nereușită de a scăpa de puterile destinului. Golul dezolant al emancipării reprezintă forma în care blestemul forțelor mitice îi ajunge din urmă pe cei care vor să scape. O *altă dimensiune* a descrierii gândirii mitice ca și a gândirii luminate este exprimată doar în puține locuri, acolo unde calea demitologizării este determinată ca transformare și *diferențiere a conceptelor fundamentale*. Mitul datorează forța totalizatoare, cu care el ordonează toate fenomenele percepute la suprafață într-o rețea de corespondențe, de relații de asemănare și contrast, unor concepte fundamentale în care este corelat categorial ceea ce înțelegerea modernă a lumii nu mai poate reuni laolaltă. De exemplu, limba, mediul reprezentării, nu este încă atât de detașată de realitate încât semnul convențional să fie separat total de conținutul semantic și de referent; imaginea lingvistică a lumii rămânând împletită cu organizarea lumii. Moștenirile mitice nu pot fi revizuite fără a periclita ordinea lucrurilor și identitatea genealogică din ea. Categoriile valabilității precum „adevărat" și „fals", „bine" și „rău" sunt încă amestecate cu categorii empirice precum amăgire, cauzalitate, sănătate, substanță și putință. Gândirea mitică nu permite nici o diferențiere conceptuală de bază între lucruri și persoane, însuflețit și neînsuflețit, între obiecte care pot fi manipulate și agenți cărora le atribuim acțiuni și expresii verbale. De-abia demitologizarea rupe acea vrajă care *nouă* ne apare ca o confuzie între natură și cultură. Procesul iluminismului duce la desocializarea naturii și la denaturalizarea lumii omului; odată cu Piaget el poate fi conceput ca *descentrare a imaginii lumii*.

Imaginea transmisă a lumii este în cele din urmă temporalizată și poate fi distinsă de lumea însăși, ca interpretare ce poate fi schimbată. Această lume exterioară se diferențiază în lumea obiectivă a ființării și lumea socială a normelor (sau a relațiilor interpersonale reglate normativ); ambele se disting de lumea interioară a trăirilor subiective. Acest proces se prelungește, așa cum a arătat Max Weber, în raționalizarea imaginilor despre lume, care se datorează la rândul lor, în ipostaza de religie și metafizică, demitologizării. Acolo unde raționalizarea, precum în cazul tradiției occidentale, nu se oprește în fața conceptelor fundamentale teologice și metafizice, sfera contextelor de valabilitate nu este doar purificată de opiniile empirice, ci este, de asemenea, diferențiată intern pe considerentele adevărului, ale corectitudinii normative și ale veracității subiective sau ale autenticității.[228]

Dacă descriem acest proces dintre mit și iluminism ca formare a unei înțelegeri descentrate a lumii, atunci poate fi indicat în dramă și locul unde poate apare procedeul criticii ideologiei. Doar atunci când au fost separate raporturile de sens și cele obiective, relațiile interne și cele externe, doar atunci când știința, morala și arta sunt specializate fiecare pe *o* pretenție de valabilitate, când urmează fiecare *propria* logică și sunt purificate de reziduurile cosmologice, teologice, cultice, de-abia atunci poate apărea suspiciunea că autonomia valabilității pe care o pretinde o teorie, fie ea doar empirică sau normativă, este aparentă, căci în porii ei s-au strecurat interese și pretenții tăcute de putere. Critica care este inspirată de o asemenea suspiciune vrea să aducă dovada că teoria *suspectă* exprimă *a tergo,* în enunțurile pentru care revendică frontal valabilitate, dependențe pe care nu le poate mărturisi fără pierderea credibilității. Critica devine critică a ideologiei atunci când vrea să arate că valabilitatea teoriei nu s-a desprins suficient de contextul apariției, că în spatele teoriei se ascunde un nepermis *amestec de putere și valabilitate* și că ea îi mai datorează acestuia și reputația sa. Critica ideologiei vrea să arate, la un nivel în care diferența supărătoare între raporturi de sens și raporturi obiectuale este constitutivă, modul în care tocmai aceste relații interne și externe produc confuzie – și se încurcă deoarece pretențiile de valabilitate sunt determinate de raporturi de putere. Critica ideologiei nu este ea însăși o teorie care concurează cu o alta; ea se servește doar de anumite presupoziții teoretice. Sprijinită pe acestea, ea *contestă* adevărul unei teorii suspecte *dezvăluindu-i lipsa de veracitate*. Ea duce mai departe procesul Iluminismului prin aceea că descoperă o greșeală categorială care se credea a fi depășită într-o teorie ce presupune o înțelegere demitologizată a lumii, dar care dovedește că e captivă în mit.

Cu acest tip de critică, iluminismul devine pentru prima dată reflexiv; el se exercită doar asupra propriilor produse – teoriile. Totuși drama iluminismului ajunge la punctul său culminant atunci când critica ideologiei devine pasibilă ea însăși de bănuiala că nu (mai) produce adevăruri – și iluminismul devine pentru a doua oară reflexiv. Îndoiala se extinde atunci și asupra rațiunii, ale cărei unități de măsură critica ideologiei le-a găsit în idealurile burgheze și le-a înțeles doar literal. Acest pas îl face *dialectica iluminismului* – ea face critica să fie autonomă față de propriile fundamente. De ce, oare, Horkheimer și Adorno se simt constrânși să facă acest pas?

---

[228] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handels*, Ffm. 1981, vol. I, cap. II

Teoria Critică a fost dezvoltată mai întâi în cercul din jurul lui Horkheimer, pentru a prelucra dezamăgirile politice legate de revoluția care nu a mai avut loc în Vest, de evoluția stalinistă din Rusia sovietică și de victoria fascismului în Germania; ea trebuia să explice eșecul prognozelor marxiste, fără a întrerupe însă legăturile cu intențiile marxiste. Pe acest fundal devine de înțeles de ce s-a încetățenit în cei mai întunecați ani ai celui de-al doilea război mondial impresia că ultima scânteie de rațiune a dispărut din această realitate, lăsând în urmă în mod dezolant ruinele unei civilizații dezbinate. Ideea unei istorii naturale, pe care tânărul Adorno o preluase de la Benjamin[229], părea că s-a realizat în mod neprevăzut. Istoria împietrise, în clipa accelerării ei maxime, în natură, se transformase în Golgota unei speranțe devenite de nerecunoscut.

Totuși, asemenea explicații psihologice și din perspectiva istoriei contemporane nu pot pretinde interes în contexte teoretice, decât în măsura în care conțin trimiteri la un motiv sistematic. Experiențele politice trebuiau cu adevărat să afecteze presupozițiile istorico-materialiste fundamentale, pe care cercul de la Frankfurt se mai sprijinea încă în anii treizeci.

Într-una din „însemnările" (adăugate nesistematic) despre filozofie și diviziunea (științifică) a muncii se găsește un pasaj unde se poate citi un reziduu din vremurile clasice ale Teoriei Critice. Filozofia, se spune aici, „nu recunoaște norme abstracte sau scopuri care ar fi practicabile în opoziție cu cele valabile. Libertatea ei față de sugestia existentului rezidă tocmai în faptul că ea *acceptă idealurile burgheze, fără a avea nici o înțelegere pentru ele*, indiferent dacă acestea sunt cele anunțate chiar și desfigurat de reprezentanții ordinii existente, sau cele recognoscibile ca sens obiectiv al instituțiilor, ca sens tehnic sau cultural, în ciuda oricărei manipulări" (*DA*, 292). Prin aceasta, Horkheimer și Adorno amintesc de figura criticii ideologice marxiste, care pleca de la faptul că potențialul rațional exprimat în „idealurile burgheze" și gândit în „sensul obiectiv al instituțiilor" arată o dublă față: pe de o parte, ea conferă ideologiilor clasei dominante aparența înșelătoare a unor teorii convingătoare, pe de altă parte, ea oferă punctul de pornire pentru o critică care se exercită imanent la adresa acestor configurații care ridică la rang de interes general ceea ce de fapt nu servește decât părții dominante a societății. Critica ideologiei a descifrat în ideile abuziv folosite o parte ascunsă a rațiunii existente, și a citit aceste idei ca pe o indicație care a fost confirmată prin mișcări sociale, în măsura în care s-au dezvoltat forțe de producție excedentare.

---

[229] T. W. Adorno, *Ges. Schriften*, vol. I, Ffm. 1973, 345 sqq.

Autorii Teoriei Critice au păstrat în anii treizeci o parte a încrederii, specifice filozofiei istoriei, în potențialul rațional al culturii burgheze, eliberat sub presiunea forțelor dezvoltate de producție; pe aceasta s-a întemeiat, de asemenea, acel program de cercetare interdisciplinar care s-a cristalizat în volumele revistei *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1941). Helmut Dubiel a arătat, cu referire la dezvoltarea Teoriei Critice timpurii, de ce acest capital de încredere s-a erodat atât de mult la începutul anilor patruzeci[230], încât Horkheimer şi Adorno au considerat critica marxistă a ideologiei drept epuizată şi nu mai credeau că pot realiza promisiunea unei teorii critice a societății cu mijloacele ştiințelor sociale. În loc de aceasta, ei practică o radicalizare şi o supralicitate de sine a criticii ideologiei, pe care iluminismul trebuie să o lumineze cu privire la sine însuşi. Prefața la *Dialectica iluminismului* începe cu mărturisirea: „Dacă noi am remarcat deja de mulți ani că în practica modernă a ştiinței marile descoperiri sunt plătite cu o fărâmițare crescândă a culturii teoretice, credeam totuşi că realizarea noastră se limitează în primul rând la critica sau continuarea doctrinelor de specialitate. Ea trebuia să rămână legată, cel puțin tematic, de disciplinele tradiționale, de sociologie, psihologie şi teoria cunoaşterii. Fragmentele pe care le-am unificat aici arată însă că trebuie să renunțăm la acea încredere". (*DA*, 5)

În cazul în care conştiința devenită cinică a scriitorilor negri exprimă adevărul asupra culturii burgheze, critica ideologiei nu păstrează nimic la care ar putea apela; şi dacă forțele de producție intră într-o simbioză nesănătoasă cu relațiile de producție, pe care trebuiau la un moment dat să le distrugă, nu mai există atunci nici o dinamică în care critica şi-ar putea pune speranța. Horkheimer şi Adorno îşi văd clătinate fundamentele criticii ideologiei – şi doresc, totuşi, să rămână legați de figura de bază a iluminismului. Astfel, ei aplică încă o dată la procesul iluminismului în întregul lui ceea ce Iluminismul a efectuat cu mitul. Critica devine totală prin aceea că se întoarce împotriva rațiunii ca fundament al propriei ei valabilități. Cum trebuie înțeleasă această totalizare şi autonomizare a criticii?

III

Suspiciunea față de ideologie devine totală, însă fără a schimba direcția. Ea se îndreaptă nu doar împotriva funcției iraționale a idealurilor burgheze, ci şi împotriva potențialului rațional al culturii burgheze înseşi şi se extinde astfel asupra fundamentului unei critici a ideologiei care procedează întotdeauna imanent; rămâne, însă, intenția de a obține un efect dezvăluitor. Neschimbată rămâne figura de gândire în care este acum inserat scepticismul față de rațiune: rațiunea însăși este acum bănuită de confuzia incurabilă a pretențiilor de valabilitate și putere, însă cu o intenție încă iluministă. Prin conceptul „rațiunii instrumentale", Horkheimer și Adorno vor să ceară socoteală unui intelect calculator care a uzurpat locul rațiunii.[231] Acest concept trebuie totodată să amintească de faptul că raționalitatea în raport cu un scop, dilatată ca totalitate, suprimă diferențierea între ceea ce pretinde valabilitate și ceea ce servește autoconservării și rupe, prin aceasta, bariera dintre valabilitate și putere, anulând acea diferențiere conceptuală fundamentală pe care înțelegerea modernă a științei credea că o datorează unei depășiri definitive a mitului. Rațiunea a fost asimilată, ca instrumentală, cu puterea și a renunțat, prin aceasta, la forța sa critică – aceasta este *ultima* dezvăluire a unei critici a ideologiei aplicate sieși. Aceasta descrie totuși în mod paradoxal autodistrugerea capacității critice, întrucât ea trebuie să facă încă uz, în momentul descrierii, de critica ce a fost declarată moartă. Ea denunță faptul că iluminismul a devenit totalitar, cu propriile mijloace ale acestuia. Adorno era absolut conștient de această contradicție performativă a criticii totalizate.

---

[230] H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Ffm. 1978, Partea A.

Dialectica negativă a lui Adorno se citește ca o continuare a explicării motivelor pentru care trebuie să ne rotim și chiar să stăruim în această contradicție performativă, a motivelor pentru care numai desfășurarea insistentă, neobosită a paradoxului deschide perspectiva către acea „rememorare" aproape magic invocată a „naturii din subiect", în a cărei survenire se află închis adevărul neînțeles al oricărei culturi (*DA*, 55). Adorno a rămas în anii '25, după terminarea *Dialecticii Iluminismului*, fidel impulsului filozofic și nu s-a ferit de structura paradoxală a unei gândiri a criticii totalizate. Măreția acestei consecvențe se arată în comparația cu Nietzsche, a cărui *Genealogie a moralei* fusese marele model pentru o a doua etapă în care iluminismul a devenit reflexiv. Nietzsche a dat la o parte structura paradoxală, a explicat asimilarea survenită în modernitate a rațiunii cu puterea printr-o *teorie a puterii* care se remitologizează din proprie inițiativă și care în locul pretenției de adevăr nu mai păstrează decât pretenția retorică a fragmentului estetic. Nietzsche a arătat cum se totalizează critica; dar la sfârșit nu iese la iveală decât faptul că pentru el împletirea valabilității cu puterea trece drept scandal, deoarece îngrădește o voință de putere glorificată, înzestrată cu conotațiile productivității artistice. Comparația cu Nietzsche arată că direcția nu este înscrisă în critica devenită totală. Dintre teoreticienii neobosiți ai demascării, Nietzsche este acela care radicalizează antiiluminismul.[232]

---

[231] În special: M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1947), Ffm. 1967.

Poziția lui Horkheimer și Adorno față de Nietzsche este scindată: pe de o parte, ei îi atribuie meritul de a fi „printre puținii care au recunoscut, de la Hegel încoace, dialectica iluminismului" (*DA*, 59). Ei acceptă, bineînțeles, „doctrina nemiloasă a identității dominației și rațiunii" (*DA*, 143), deci *inițiativa unei* supralicitări totalizatoare de sine a criticii ideologiei. Pe de altă parte, ei nu pot trece cu vederea faptul că Hegel este, de asemenea, marele antipod al lui Nietzsche. Nietzsche plasează critica rațiunii în planul afirmativ, în măsura în care negația determinată – acel procedeu, deci, pe care Horkheimer și Adorno vor să-l păstreze drept unic exercițiu, deoarece rațiunea însăși a început să se clatine, – își pierde forța. Critica lui Nietzsche distruge însuși impulsul critic: „Ca obiecție împotriva civilizației, morala stăpânilor îi reprezenta, în mod inversat, pe cei opresați: ura împotriva instinctelor degenerate denunță obiectiv adevărata natură a maestrului în educație, care devine vizibilă numai la victimele ei. Ca mare putere, însă, și religie de stat, morala stăpânilor se prescrie întru totul acelor civilizatorii *powers that be*, majorității compacte, resentimentului și la tot ceea ce cândva i s-a opus. Nietzsche este contrazis de realizarea sa și, astfel, iese la iveală adevărata față a gândirii sale, care în ciuda oricărei afirmări a vieții era ostilă spiritului realității" (*DA*, 122).

Poziția scindată față de Nietzsche este instructivă. Ea oferă și o indicație asupra faptului că *Dialectica iluminismului* îi datorează mai mult lui Nietzsche decât numai strategia unei critici a ideologiei întoarsă împotriva ei însăși. Neclară este, ca și mai înainte, o anumită nepăsare în tratarea a ceea ce putem numi liniștiți, de-o manieră bombastică, cuceririle raționalismului occidental. Cum pot cei doi, iluminiști cum sunt încă, să subaprecieze conținutul rațional al modernității culturale în asemenea măsură, încât să nu mai perceapă decât un amestec de rațiune și dominație, putere și valabilitate? S-au inspirat ei tot din Nietzsche, atunci când și-au dobândit criteriile criticii lor a culturii dintr-o experiență fundamentală, *devenită independentă,* a modernității estetice?

Uimitoare sunt mai întâi coincidențele de conținut.[233] La acea construcție, pe care Horkheimer și Adorno o pun la baza „preistoriei" lor a

---

[232] Precum urmașii lui neoconservativi, el se pretinde deja a fi „antisociolog", cf. H. Baier, *Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes*, în: *Nietzsche-Studien*, vol. 10/11, Berlijn 1982, 6 sqq.

„subiectivității”, se găsesc punct cu punct corespondențe cu Nietzsche. Imediat ce oamenii, crede Nietzsche, sunt privați de instinctele lor „expuse de vedere” ei trebuie să se bizuie pe „conștiința” lor, și anume pe aparatul obiectualizări și al luării în stăpânire a naturii exterioare: „ei erau reduși la gândire, deducție, calcul, combinare de cauze și efecte, acești nefericiți.”[234] În aceeași mișcare trebuiau însă îmblânzite și vechile instincte, trebuia oprimată natura nevoilor care nu mai găseau nici o satisfacere spontană. În acest proces al inversării direcției impulsului, al interiorizării, s-a constituit sub semnul renunțării sau al „relei conștiințe” subiectivitatea naturii interioare: „Toate instinctele care se descarcă în exterior *se îndreaptă acum către interior* – aceasta este ceea ce eu numesc *interiorizarea* omului: de-abia odată cu aceasta se ivește la om ceea ce mai târziu a fost numit ‚sufletul‘ lui. Întreaga lume interioară, la origine subțire ca fi cum ar fi prinsă între două piei, s-a separat și a crescut, a dobândit profunzime, lățime, înălțime în măsura în care descărcarea în exterior a omului a fost *împiedicată*.”[235] În cele din urmă, cele două elemente ale unei dominații asupra naturii exterioare și interioare a omului se asociază și se fixează în dominația instituționalizată a oamenilor asupra oamenilor: „Farmecul păcii și al societății” apasă pe toate instituțiile, deoarece ele îl constrâng pe om la renunțare: „Acele bastioane înspăimântătoare cu care organizația statală se apără împotriva tuturor vechilor instincte ale libertății – pedepsele, în primul rând, fac parte dintre aceste bastioane – au făcut ca toate acele instincte ale omului sălbatic, liber, rătăcitor să se întoarcă înapoi *împotriva omului însuși*.”[236]

Critica lui Nietzsche a cunoașterii și moralei prefigurează, de asemenea, o idee pe care Horkheimer și Adorno o dezvoltă în forma unei critici a rațiunii instrumentale: în spatele idealurilor de obiectivitate și a pretențiilor de adevăr ale pozitivismului, în spatele idealurilor ascetice și a pretențiilor de corectitudine ale moralei universaliste se ascund imperativele autoconservării și dominației. O teorie pragmatică a cunoașterii și o doctrină a moralei bazată pe afecte demască rațiunea teoretică și practică ca fiind pure ficțiuni în care pretențiile de putere își creează un alibi eficient – și aceasta cu ajutorul imaginației, a „instinctului de inventare de metafore” pentru care

---

[233] Cf. și P. Pütz, „Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie”, în *Nietzsche-Studien* vol. 3, Berlin 174, 175 sqq.
[234] N. vol. 5, 322.
[235] Loc. cit.
[236] Loc. cit.

stimulările exterioare oferă ocazia unor răspunsuri proiective, ocazia unei ţesături de interpretări în spatele căreia textul dispare.[237]

Nietzsche reliefează, ce-i drept, altfel decât *Dialectica iluminismului,* perspectiva din care priveşte el modernitatea. De-abia această perspectivă explică de ce natura obiectivată şi societatea moralizată decad la rangul de forme de manifestare corespondente ale aceleiaşi forţe mitice, fie aceasta voinţa de putere pervertită sau raţiunea instrumentală.

Această perspectivă s-a deschis odată cu modernitatea estetică, cu acea autodezvăluire încăpăţânată, forţată în arta avangardistă a unei subiectivităţi descentrate, eliberate de toate îngrădirile cogniţiei şi activităţii orientate către un scop, de toate imperativele muncii şi utilităţii. Nietzsche nu este doar contemporan şi înrudit spiritual cu Mallarmé[238]; el nu a preluat doar spiritul romantic târziu al lui Richard Wagner; el aduce primul la concept meditaţia modernităţii estetice, înainte să capete conştiinţa estetică formă obiectivă în literatura, pictura şi muzica secolului al 20-lea – şi să fie prelucrată de Adorno într-o *Teorie Estetică*. În valorizarea a ceea ce este tranzitoriu, în celebrarea dinamismului, în preamărirea actualităţii şi a noului se exprimă o conştiinţă a timpului motivată estetic, nostalgia după un prezent imaculat, static. Intenţia anarhică a suprarealiştilor de a *sparge* continuumul istoriei decăderii este deja activă la Nietzsche. Forţa subversivă a unei opoziţii estetice care va alimenta mai târziu reflexiile lui Benjamin şi chiar ale lui Peter Weiss izvorăşte deja la Nietzsche din experienţa rebeliunii împotriva a tot ceea ce este normativ. Este aceeaşi forţă care neutralizează binele moral, precum şi utilitatea practică, care se exprimă în dialectica misterului şi a scandalului, în plăcerea legată de spaima profanării. Nietzsche pune pe Socrate şi pe Iisus, acei avocaţi ai credinţei în adevăr şi în idealul estetic, să stea ca mari adversari a săi: ei sunt aceia care neagă valorile estetice! Doar arta, „în care minciuna, voinţa de amăgire se sfinţeşte"[239], doar teroarea frumosului îi dă lui Nietzsche încrederea că nu este prins de lumea fictivă a ştiinţei şi moralei.

Nietzsche întronează *gustul*, „da-ul şi nu-ul gustului"[240], drept singurul organ al unei „cunoaşteri" dincolo de adevăr şi fals, de bine şi rău. Judecata de gust a cunoscătorului estetic el o ridică la rangul de model al judecăţii valorice, „al aprecierii valorice". Sensul legitim al criticii este acela al unei judecăți estetice care creează o ordine a rangului, care cântărește lucrurile, care măsoară forțele. Și orice interpretare este evaluare. „Da-ul" exprimă o înaltă considerație, „nu-ul" o desconsiderație. „Înaltul" și „josul" caracterizează dimensiunea luărilor de poziție de tip da/nu în genere.

---

[237] J. Habermas, Nachwort zu F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, Ffm. 1968, 237 sqq.

[238] Fapt la care face trimitere G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976, 38 sqq.

[239] N. vol. 5, 402.

[240] N. vol. 5, 158.

Este interesant de văzut cât de consecvent *subminează* Nietzsche luările de poziție de tip da/nu față de pretenții criticabile de valabilitate. El devalorizează mai întâi adevărul propozițiilor asertorice și corectitudinea propozițiilor normative reducând validitatea și invaliditatea la *judecăți de valoare* pozitive și negative: el reduce „p este adevărat" și „h este corect", reduce deci propozițiile complexe prin care noi revendicăm valabilitate pentru propoziții enunțiative și imperative la simple propoziții evaluative prin care exprimăm aprecieri valorice, și anume spunem că am prefera adevărul falsului și binele răului. Nietzsche interpretează mai întâi pretențiile de valabilitate ca preferințe și pune apoi întrebarea: presupunând că vrem mai degrabă adevărul (și dreptatea): de ce nu mai degrabă neadevărul (și nedreptatea)?[241] Judecățile de gust sunt cele care răspund la întrebarea privitoare la „valoarea" adevărului și dreptății.

Ce-i drept, în spatele acestor aprecieri valorice fundamentale s-ar putea ascunde încă o arhitectonică care trebuie să ancoreze, precum altădată la Schelling, unitatea rațiunii teoretice și practice în facultatea de judecată estetică. O asimilare completă a rațiunii cu puterea Nietzsche nu o poate realiza decât contestând statutul cognitiv al judecăților de valoare și demonstrând că în luările de poziție de tip da/nu ale aprecierilor valorice nu se mai exprimă pretenții de valabilitate, ci pure pretenții de putere.

Din punctul de vedere al analizei limbajului, următorul pas argumentativ are, de aceea, scopul de a asimila judecăți de gust cu imperative, aprecieri valorice cu manifestări ale voinței. Nietzsche se ocupă de analiza kantiană a gustului[242] pentru a demonstra teza conform căreia evaluările sunt necesare subiectiv și nu pot fi asociate cu o pretenție de validitate intersubiectivă. Aparența plăcerii dezinteresate, precum și impersonalitatea și generalitatea judecății estetice trebuie să provină doar din perspectiva privitorului; din perspectiva artistului creator recunoaștem însă că *aprecierile* valorice sunt induse de *instituiri* valorice. Estetica producției dezvoltă experiența artistului genial care *creează* valori: din perspectiva sa aprecierile valorice sunt dictate de „o privire care instituie valori"[243]. Productivitatea care instituie valori prescrie aprecierii valorice legea. Astfel se exprimă în valabilitatea pe care o pretinde judecata gustului doar „excitarea voinței prin frumusețe". O voință răspunde unei alte voințe, o forță se înstăpânește asupra alteia.

---

[241] N. vol. 5, 15.

[242] N. vol. 5, 346 sq.

Acesta este drumul pe care ajunge Nietzsche de la luările de poziție de tipul da/nu ale aprecierilor valorice, după ce le-a purificat de toate pretențiile cognitive, la conceptul voinței de putere. Frumosul este „stimulentul voinței de putere". Nucleul estetic al voinței de putere îl constituie capacitatea unei sensibilități care se afișează în oricât de multe coduri posibil.[244]

Dacă însă gândirea nu se mai poate mișca în elementul adevărului, al pretențiilor de adevăr în genere[245], opoziția și critica își pierd sensul. *A contrazice*, „a spune nu" păstrează doar sensul lui a *„vrea să fii altfel"*. Lucru cu care nu se poate mulțumi Nietzsche în a sa critică a culturii. Aceasta nu trebuie să se epuizeze în agitație, ci *să arăte* de ce este fals sau incorect, sau rău să recunoaștem dominația idealurilor ostile vieții specifice științei și moralei universaliste. După ce însă au fost devalorizate toate predicatele de valabilitate, după ce a devenit clar că în aprecierile valorice se exprimă pretenții de putere și de valabilitate – după care măsură mai poate face critica diferențieri? Ea trebuie cel puțin să poată deosebi între o putere care *merită* să fie apreciată și una care *merită* să fie devalorizată.

Pentru a ieși din această aporie va fi de ajutor o *teorie a puterii* care diferențiază între forțe „active" și forțe doar „reactive". Însă Nietzsche nu poate admite această teorie a puterii ca pe o teorie care poate fi adevărată sau falsă. El însuși se mișcă, în conformitate cu propria analiză, într-o lume a aparenței în care pot fi deosebite umbre mai luminoase de umbre mai întunecate, însă nu rațiunea de iraționalitate. Aceasta este totodată lumea recăzută în mit în care puteri acționează unele asupra altora și în care nu a rămas nici un element care ar putea transcende lupta puterilor. Poate că este totuşi tipic pentru percepţia anistorică a modernităţii estetice faptul că epocile particulare îşi pierd aspectul lor propriu în favoarea unei afinităţi eroice a prezentului cu ceea ce este cel mai îndepărtat şi mai originar: decadentul vrea să se pună, printr-un salt, în legătură cu barbarul, sălbaticul, primitivul. Oricum, înnoirea de către Nietzsche a cadrului mitic originar se potriveşte cu această mentalitate: cultura *autentică* a apus deja demult; asupra prezentului planează blestemul depărtării de origini; de aceea Nietzsche gândeşte apariţia iminentă a culturii antiutopic, ca reîntoarcere şi revenire.

---

[243] N. vol. 271.

[244] Funcția de mediere a judecății estetice în reducția luărilor de poziție de tip da/nu față de pretențiile de valabilitate criticabile la „da" și „nu" spus exprimărilor imperative ale voinței se arată și în modul cum Nietzsche revizuiește împreună cu conceptul de *adevăr al enunțurilor* conceptul *lumii* conținut în gramatica noastră: „Ce ne constrânge în genere la presupunerea că există o opoziție esențială între ‚adevăr' și ‚fals'? Nu ajunge să acceptăm graduri de aparență, și umbre, și tonuri generale mai luminoase și mai întunecate – diferite *valeurs* pentru a folosi limbajul pictorilor? De ce nu ar putea fi lumea *care ne privește pe noi* – o ficțiune? Și cui întreabă acum: ‚însă din ficțiune nu face parte un agent?' nu i s-ar putea răspunde: *De ce*? Nu este permis să fim puțin ironici tocmai față de subiect, precum și față de predicat și obiect? Nu ar trebui ca filozoful să se ridice deasupra credinței în gramatică?" (N. vol. 5, 53 sq.)

[245] G. Deleuze, *op. cit.*, 114 sqq.

Acest cadru nu are o funcţie pur metaforică; el are sensul sistematic de a face loc demersului paradoxal al unei critici eliberate de ipotecile gândirii iluministe. La Nietzsche critica ideologiei devenită totală se transformă în ceea ce el numeşte „critică genealogică”. După ce sensul critic al negării a fost suspendat şi procedeul negaţiei a fost anulat, Nietzsche ajunge la acea dimensiune a mitului originii care permite o diferenţiere ce depăşeşte *toate celelalte* dimensiuni: *mai vechiul* este în lanţul generaţiilor *mai timpuriul*, este ceea ce e mai aproape de origine. *Mai originarul* trece drept ceea ce este mai venerabil, mai nobil, mai pur; pe scurt: trece drept ceea ce este mai bun. *Provenienţa* şi *originea* servesc drept criteriu al rangului în sens social şi, în acelaşi timp, logic.

În acest sens, Nietzsche îşi sprijină critica moralei pe *genealogie*. El reduce aprecierea valorică morală, care atribuie unei persoane sau unui mod de acţiune un loc într-o ierarhie constituită după criterii de valabilitate, la origine şi prin aceasta la rangul social al celui care emite judecata morală: „Indicaţia către drumul cel *bun* mi-a oferit-o întrebarea cu privire la ceea ce vor să spună din perspectivă etimologică denumirile ‚binelui‘ în diferite limbi: am descoperit că toate se reduc la aceeaşi metamorfoză conceptuală – că pretutindeni ‚nobil‘, ‚aristocrat‘ în sens de stare socială este conceptul fundamental din care se dezvoltă în mod necesar ‚bun‘ în sens de ‚nobil la suflet‘, ‚aristocrat‘, de la ‚cu suflet superior‘, ‚privilegiat sufleteşte‘: o evoluţie care merge întotdeauna paralel cu o alta care face să treacă în cele din urmă în conceptul de ‚rău‘ ceea ce este ‚comun‘, ‚plebeu‘, ‚josnic‘.”[246] Astfel localizarea genealogică a puterilor dobândeşte un sens critic: forţele mai timpurii şi mai nobile după origine sunt cele active, creatoare, în timp ce în forţele ulterioare originii, mai josnice, reactive se exprimă o voinţă de putere pervertită.

Cu aceasta Nietzsche ţine în mână mijloacele conceptuale cu care poate denunţa impunerea credinţei în raţiune şi a idealului ascetic, a ştiinţei şi moralei, aşadar impunerea acestora drept o victorie pur factică a forţelor reactive, care decide însă destinul modernităţii. După cum se ştie, ele trebuie să provină din „instinctul de protecţie şi mântuire al unei vieţi degenerate„[247], din resentimentul celor mai slabi.[248]

---

[246] N. vol. 5, 261.

IV

Am urmat critica totalizatoare raportată la sine în două variante. Horkheimer şi Adorno se găsesc în aceeaşi încurcătură ca şi Nietzsche: atunci când nu renunţă la efectul unei demascări ultime şi vor *să ducă mai departe critica*, ei trebuie să păstreze încă, pentru a explica corupţia *tuturor* criteriilor raţionale, *unul* nealterat. În faţa acestui paradox critica care se autodepăşeşte îşi pierde direcţia. Ea are două opţiuni.

Nietzsche caută ieşirea într-o teorie a puterii, ceea ce este consecvent deoarece acea fuziune a raţiunii cu puterea pe care o dezvăluie critica lasă lumea, ca şi cum ea *ar fi* lumea mitică, în seama luptei ireconciliabile a puterilor. Nietzsche a devenit, pe bună dreptate, prin intermediul lui Gilles Deleuze, influent în Franţa structuralistă ca teoretician al puterii. Şi Foucault a înlocuit modelul represiunii, dezvoltat de Marx şi Freud în tradiţia iluminismului, printr-un pluralism al strategiilor puterii care se intersectează unele cu altele, care se succed unele altora, care se deosebesc după tipul formării discursului şi după gradul intensităţii lor, care nu pot fi însă *judecate* sub aspectele valabilităţii, aşa cum era cazul prelucrărilor conştiente ale conflictelor faţă de cele inconştiente.[249]

O ieşire din încurcătura unei critici care atacă presupoziţiile propriei ei valabilităţi nu o oferă, ce-i drept, nici doctrina despre forţele active şi cele pur reactive – ea deschide, totuşi, drumul unei evadări din orizontul modernităţii. Ca teorie, ea este lipsită de bază, dacă diferenţierea categorială dintre pretenţii de valabilitate și de putere reprezintă baza pe care trebuie să se realizeze *orice* demers teoretic. De aceea se modifică și efectul demascării: nu *intuiția* fulgerătoare a unei confuzii care amenință identitatea produce șocul, așa cum în glumă *înțelegerea* poantei produce râsul eliberator; șocul îl transmite ștergerea afirmată a diferențelor, năruirea afirmată a acelor categorii, care pot face dintr-o greșeală, o uitare sau o promisiune o eroare categorială care amenință identitatea – sau din artă aparență. Această schimbare regresivă de direcție pune forțele emancipării în serviciul antiiluminismului.

---

[247] N. vol. 5, 366.

[248] Pe mine mă interesează în acest loc structura argumentului. Nietzsche îşi păstrează numai printr-un recurs la o figură a gândirii mitice poziţia criticului demascator, după ce a distrus fundamentele criticii ideologiei printr-o utilizare autoreflexivă a acestei critici. Pe o altă pagină se găseşte conţinutul ideologic al *Genealogiei moralei*, lupta lui Nietzsche în genere împotriva ideilor moderne pentru care, în rândurile celor care dispreţuiesc democraţia, savanţii arată ca şi înainte un interes surprinzător: R. Maurer, *Nietzsche und die Kritische Theorie*; G. Rohrmoser, „Nietzsches Kritik der Moral", in *Nietzsches Studien*, vol. 10/11, Berlin 1982, 34 sqq. şi 328 sqq.

[249] H. Fink-Eitel, „Michel Foucaults Analytik der Macht", in: F. A. Kittler (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn 1980, 38 sqq.; A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Ffm. 1980, 123 sqq.

Horkheimer și Adorno aleg o altă opțiune, prin faptul că adâncesc și mențin manifestă contradicția performativă a unei critici a ideologiei care se supralicitează pe sine și nu mai vor să o depășească teoretic. După ce la nivelul atins al reflexiei orice încercare de a construi o teorie ar trebui să sfârșească într-o totală lipsă a fundamentelor, ei renunță la teorie și practică *ad hoc* negația determinată, opunându-se astfel acelei fuziuni dintre rațiune și putere care astupă toate fisurile: „Negația determinată nu respinge reprezentările imperfecte ale absolutului, idolii, așa cum o face rigorismul, opunându-le ideea pe care ele nu o pot satisface. Dialectica dezvăluie mai degrabă fiecare imagine ca scriere. Ea învață să citească în trăsăturile imaginii mărturisirea falsității ei, care îi suprimă puterea și o încredințează adevărului. Cu aceasta limba devine mai mult decât un sistem de semne. Prin conceptul negației determinate Hegel a reliefat un element care deosebește iluminismul de dizolvarea pozitivistă cu care el îl identifică. (*DA*, 36). Spiritul de contradicție practicat este ceea ce rămâne din „spiritul teoriei inflexibile". Iar acest praxis este asemeni unei invocări, pentru a utiliza spiritul rău al progresului nemilos „la țelul său" (*DA*, 57).

Cine stăruie pe un paradox într-un loc pe care altădată filozofia îl ținea ocupat cu argumentările ei ultime nu adoptă doar o poziție incomodă; el poate să-și mențină poziția, doar dacă poate convinge că nu există *nici o ieșire*. Și retragerea dintr-o situație aporetică trebuie blocată, altfel există o cale, și anume tocmai cea care duce înapoi. După părerea mea, tocmai acesta e cazul.

Instructivă este comparația cu Nietzsche în măsura în care ea ne face atenți la orizontul estetic al experienței care dirijează și motivează privirea ce stabilește diagnosticul contemporaneității. Am arătat cum desprinde Nietzsche din relația cu rațiunea teoretică și practică acel moment al rațiunii care accede la valabilitate în obstinația sferei valorice estetico-expresive, în special în arta avangardistă și în critica artei, și cum stilizează el facultatea de judecare estetică pe firul unei „aprecieri valorice" alungate în irațional, făcând din ea o facultate de diferențiere dincolo de adevăr și fals, bine și rău. Pe această cale, Nietzsche găsește criterii pentru o critică a culturii care demaschează în mod asemănător știința și morala ca forme de expresie ideologice ale unei voințe de putere pervertite, tot așa cum *Dialectica iluminismului* denunță aceste configurații ca încorporări ale rațiunii instrumentale. Această împrejurare ne face să presupunem că Horkheimer și Adorno percep modernitatea culturală dintr-un orizont asemănător al experienței, cu aceeași sensibilitate crescută și cu aceeași optică îngustată care ne face insensibili la urmele și la formele existente ale raționalității comunicative. O dovedește și arhitectonica filozofiei adorniene târzii, în care *Dialectica Negativă* și *Teoria Estetică* se sprijină reciproc – prima, care dezvoltă conceptul paradoxal al non-identicului, trimite la cea de-a doua, care descifrează conținutul mimetic deghizat în operele de artă avansate.

Nu a lăsat, oare, nici o ieșire felul în care Horkheimer și Adorno au pus problema cu care s-au văzut confruntați la începutul anilor patruzeci? Cu siguranță că teoria pe care s-au sprijinit până atunci și procedeul criticii ideologiei nu mai erau viabile – deoarece forțele de producție nu mai dezvoltau nici o forță subversivă; deoarece crizele și conflictele de clasă nu mai susțineau o conștiință revoluționară și, în genere, nici o conștiință unitară, ci una fragmentată; deoarece în cele din urmă idealurile burgheze au fost confiscate sau, în orice caz, au luat forme care sustrăgeau unei critici care se exercita imanent suprafețele de atac. Pe de altă parte, Horkheimer și Adorno nu au mai investit nici un efort în revizuirea teoriei din perspectiva științelor sociale, deoarece scepticismul față de conținutul ideilor burgheze părea să pună sub semnul întrebării criteriile criticii ideologiei.

În fața acestui al doilea element, Horkheimer și Adorno au făcut o mutare cu adevărat problematică; ca și istorismul, ei s-au lăsat[250] în voia unui scepticism fără opreliști față de rațiune, în loc să cântărească motivele care trezeau îndoieli față de însuși acest scepticism. Pe această cale, fundamentele normative ale teoriei sociale ar fi putut fi plasate atât de profund[251], încât nu ar fi putut fi afectate de o descompunere a culturii burgheze, așa cum s-a întâmplat la acea vreme, în Germania, sub privirile tuturor.

Critica ideologiei a și dus mai departe, într-o anumită privință, iluminismul nedialectic al gândirii ontologice. Ea a rămas prinsă în reprezentarea puristă, ca și cum în relațiile interne dintre geneză și validitate s-ar ascunde diavolul, care trebuie gonit pentru ca teoria, curățată de toate adaosurile empirice, să se poată mișca în elementul ei propriu. De această moștenire critica devenită totală nu s-a eliberat. Căci în intenția unei ultime „demascări” care vrea să îndepărteze dintr-un singur gest vălul de pe confuzia dintre rațiune și putere se trădează o aspirație puristă – asemenea aspirației ontologiei de a separa categorial, dintr-o lovitură, ființa de aparență. Precum sunt în comunitatea comunicativă a cercetătorilor așa-numitele *context of discovery* și *context of justification*, amândouă sferele sunt însă în așa fel întrețesute încât trebuie despărțite procedural prin gândirea *mijlocitoare*, iar aceasta înseamnă: de fiecare dată din nou. În argumentație critica și teoria, clarificarea și justificarea *se întrepătrund* permanent, chiar dacă participanții la discurs *trebuie să presupună* că între presupozițiile comunicative inevitabile ale vorbirii argumentative, doar constrângerea nesilită a argumentului mai bun devine decisivă. Însă ei știu sau pot ști că această idealizare este necesară doar întrucât convingerile se formează și se păstrează într-un mediu care nu este „pur”, nu este mai presus, după tipicul ideilor platonice, de lumea fenomenelor. Doar vorbirea care își mărturisește aceasta poate dizolva farmecul gândirii mitice, fără a pierde lumina potențialului semantic păstrat de asemenea în mit.

---

[250] H. Schnädelbach, „Über historische Aufklärung", în: *Allgemeine Zeitschr. f. Philos.* 1979,17 sq.

[251] Cf. teoria mea a acțiunii comunicative, 2 vol. , Ffm. 1981.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY

VI. Subminarea raționalismului occidental prin critica metafizicii: Heidegger

I

Horkheimer și Adorno se luptă încă cu Nietzsche, Heidegger și Bataille se strâng sub stindardul lui Nietzsche pentru ultima înfruntare. Pe baza cursurilor despre Nietzsche din anii '30 și începutul anilor '40, aș vreau să urmăresc mai întâi cum Heidegger preia treptat mesianismul dionisiac în acea întreprindere care vizează să treacă pragul către gândirea postmodernă pe calea unei depășiri survenind din interior a metafizicii. Pe acest drum, Heidegger ajunge la o filozofie temporalizată a originii. Ce înțeleg eu prin aceasta vreau să caracterizez, anticipând, prin patru operații pe care le efectuează Heidegger în disputa sa cu Nietzsche.

I) În primul rând, Heidegger reașează filozofia în poziția dominantă din care ea a fost alungată de critica tinerilor hegelieni. La acel moment, desublimarea spiritului fusese deja făcută în propriile concepte ale lui Hegel – ca o reabilitare a exteriorului față de interior, a materialului față de spiritual, a ființei față de conștiință, a obiectivului față de subiectiv, a sensibilității față de intelect și a empiriei față de reflecție. Din această critică a idealismului a rezultat pierderea puterii filozofiei – nu doar în raport cu mersul specific al științei, moralei și artei, ci și în raport cu propriul drept al lumii social-politice. Printr-o mișcare contrară, Heidegger restituie filozofiei plenitudinea pierdută a puterii sale. Conform concepției sale, destinele istorice ale unei culturi sau societăți sunt stabilite de fiecare dată în sensul lor printr-o preînțelegere valabilă colectiv a tot ceea ce poate surveni în lume. Această preînțelegere ontologică este dependentă de conceptele fundamentale care alcătuiesc orizontul și care prejudecă oarecum sensul ființării: „Indiferent cum este interpretată de fiecare dată ființarea, fie ca spirit în sensul spiritualismului, fie ca materie și forță în sensul materialismului, fie ca devenire și viață, ca voință, ca substanță sau subiect, ca *energeia*, ca

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

eternă reîntoarcere a identicului, de fiecare dată ființarea apare ca ființare în lumina ființei."[252]

În Occident, metafizica este locul unde această preînțelegere se articulează cel mai clar. Schimbările epocale ale înțelegerii ființei se oglindesc în istoria metafizicii. Deja pentru Hegel istoria filozofiei devenise cheia pentru filozofia istoriei. Un rang asemănător dobândeşte istoria metafizicii pentru Heidegger; prin ea filozoful se înstăpâneşte asupra surselor de la care fiecare epocă îşi primeşte destinal lumina.

2) Această optică idealistă este plină de consecințe pentru critica lui Heidegger a modernității. La începutul anilor '40 – în acelaşi moment în care Horkheimer şi Adorno scriau în California acele fragmente disperate, care mai târziu au fost publicate sub titlul *Dialectica iluminismului* – Heidegger vede în formele politice şi militare de manifestare ale totalitarismului „împlinirea dominației european-moderne a lumii". El vorbeşte despre „lupta pentru dominația lumii", despre „lupta pentru exploatarea nelimitată a lumii ca sursă de materii prime şi pentru utilizarea lipsită de iluzii a materialului uman în slujba împuternicirii necondiționate a ‚voinței de putere'."[253] Pe un ton care nu este întotdeauna total lipsit de admirație, Heidegger caracterizează supraomul după imaginea unui ideal tipic de bărbat SA: „Supraomul este matricea acelei umanități care pentru prima dată se vrea pe sine şi se modelează ca această matrice. Această matrice a omului instituie în interiorul întregului lipsit de sens voința de putere ca ‚sens al pământului'. Ultima perioadă a nihilismului european este ‚catastrofa' în sensul răsturnării afirmative."[254] Heidegger vede esența totalitară a epocii sale caracterizată prin tehnicile cu acțiune globală ale stăpânirii naturii, conducerii războaielor şi ale selecției rasiale. În ele se manifestă raționalitatea absolutizată în raport cu un scop proprie „calculării oricărei acțiuni şi planificări". Însă aceasta se întemeiază la rândul ei în înțelegerea specific modernă a ființei, care s-a radicalizat de la Descartes la Nietzsche: „Epoca pe care o numim epoca modernă... se determină prin faptul că omul devine măsura şi centrul ființării, adică ceea ce se află în epoca modernă la baza oricărei obiectualizări şi putințe de reprezentare, *subjectum*-ul."[255] Originalitatea lui Heidegger rezidă în clasificarea metafizico-istorică a dominației moderne a subiectului. Descartes se află oarecum la mijloc între Protagoras şi Nietzsche. El concepe subiectivitatea conştiinței de sine ca fundament absolut cert al reprezentării;

---

[252] „Einleitung zu: Was ist Metaphysik", în Heidegger (1967), 361 sq.
[253] Heidegger (1961), vol. 2, 333.
[254] Heidegger (1961), vol 2, 313.
[255] Heidegger (1961), vol. 2, 61.

prin aceasta, fiinţarea în întregul ei se transformă în lumea subiectivă a obiectelor reprezentate, iar adevărul în certitudine subiectivă.[256]

Cu această critică a subiectivismului modern, Heidegger preia un motiv care aparţine de la Hegel potenţialului de teme al discursului modernităţii. Interesantă este mai puţin turnura ontologică pe care Heidegger i-o dă temei, cât mai cu seamă lipsa de echivoc cu care el judecă raţiunea centrată în subiect. Heidegger nu ţine cont aproape deloc de acea diferenţă dintre raţiune şi intelect, pornind de la care Hegel vroia încă să mai dezvolte dialectica iluminismului; în conştiinţa de sine el nu este capabil să găsească în afara laturii autoritare şi una conciliatoare. Heidegger însuşi, şi nu iluminismul limitat, nivelează raţiunea la intelect. Aceeaşi înţelegere a fiinţei care împinge modernitatea la extinderea nelimitată a puterii sale de dispunere asupra proceselor obiectualizate ale naturii şi societăţii constrânge subiectivitatea, care a fost eliberată, la obligaţii ce servesc la asigurarea procedeului său imperativ. Obligaţiile normative care s-au creat singure rămân acum idoli goli. Din această perspectivă Heidegger poate distruge raţiunea modernă atât de temeinic, încât nu mai distinge între conţinuturile universaliste ale umanismului, iluminismului şi chiar ale pozitivismului, pe de o parte, şi reprezentările particulariste de autoafirmare ale rasismului şi naţionalismului sau doctrinele reacţionare ale tipurilor în stilul lui Spengler şi Jünger, pe de altă parte.[257] Indiferent dacă ideile moderne apar în numele raţiunii sau al distrugerii raţiunii, prisma înţelegerii moderne a fiinţei descompune *toate* orientările normative în pretenţiile de putere ale unei subiectivităţi obsedate de autodepăşire.

Totuşi, reconstrucţia critică a istoriei metafizicii nu se poate descurca fără un etalon *propriu*. Pe acesta ea îl împrumută de la conceptul implicit normativ de „împlinire" a metafizicii.

3) Ideea originii şi a sfârşitului metafizicii îşi datorează potenţialul critic faptului că Heidegger se mişcă, nu mai puţin decât Nietzsche, în interiorul conştiinţei moderne a timpului. Pentru el, începutul *epocii moderne* este caracterizat de cezura epocală a filozofiei conştiinţei, care începe cu Descartes; iar radicalizarea prin Nietzsche a acestei înţelegeri a fiinţei marchează *timpul cel mai nou* care determină constelaţia prezentului.[258] Acesta la rândul lui apare ca moment al crizei; prezentul stă sub presiunea deciziei „dacă această epocă finală este sfârşitul istoriei occidentale sau jocul opus unui un alt în-

---

[256] Heidegger (1961), vol. 2, 141 sqq., 195 sqq.
[257] Heidegger (1961), vol. 2, 145 sq.
[258] Heidegger (1961), vol. 2, 149.

ceput."[259] Este vorba despre decizia „dacă Occidentul îndrăznește încă să creeze un scop dincolo de sine și de istorie sau preferă să decadă în păstrarea și intensificarea intereselor comerciale și vitale și să se mulțumească cu invocarea deja existentului ca și cum acesta ar fi absolutul."[260] Necesitatea unui alt început[261] atrage privirea în vârtejul viitorului. Reîntoarcerea la origini, la „proveniența esenței" nu poate fi gândită decât în modul apropierii de „viitorul esenței". Acest viitor intră în categoria absolut noului: „Împlinirea unei epoci... este punerea pentru prima dată necondiționată și anticipativ completă a ceea ce este neașteptat și a ceea ce niciodată nu trebuie așteptat... noul."[262] Totuși mesianismul lui Nietzsche, care mai lăsa spațiu de joc pentru „a cere salvarea" (precum se spune în mistica iudaică), se răstoarnă la Heidegger în așteptarea apocaliptică a survenirii catastrofice a noului. Totodată Heidegger preia de la modele romantice, în special de la Hölderlin, figura de gândire a zeului absent, pentru a putea concepe sfârșitul metafizicii ca „împlinire" și, astfel, ca semn neechivoc al „celuilalt început".

Tot așa cum altădată Nietzsche spera să facă saltul impetuos de la opera wagneriană în trecutul viitor al tragediei grecești, tot așa vrea Heidegger să se propulseze înapoi de la metafizica lui Nietzsche a voinței de putere la originile presocratice ale metafizicii. Înainte însă ca Heidegger să poată descrie istoria Occidentului, între începuturile metafizicii și sfârșitul ei, ca noapte a depărtării zeilor, înainte ca el să poată descrie împlinirea metafizicii ca reîntoarcere a zeului dispărut, el trebuie să creeze o corespondență între Dionysos și preocuparea metafizicii, care are de-a face cu ființa ființării. Semizeul Dionysos se oferise romanticilor, cât și lui Nietzsche, ca zeu absent, care dă de înțeles unei modernități părăsite de zeu, prin „marea sa depărtare", ce forțe de coeziune socială i-au fost sustrase în decursul propriului ei progres. Ca punte de legătură între ideea lui Dionysos și întrebarea fundamentală a metafizicii servește acum ideea diferenței ontologice. Heidegger separă ființa, care întotdeauna a fost înțeleasă ca ființă a ființării, de ființare. Ființa poate servi ca purtătoare a survenirii dionisiace doar atunci când devine – ca orizont istoric în interiorul căruia ajunge mai întâi la apariție ființarea – într-o anumită măsură autonomă. Abia atunci ființa, separată ipostatic de ființare, poate prelua rolul lui Dionysos: „Ființarea este părăsită de ființa însăși. Părăsirea de către ființă privește ființarea în întregul ei și nu doar fiinţarea de tipul omului, care îşi reprezintă fiinţarea ca atare şi căruia fiinţa însăşi în acest act al reprezentării i se sustrage în adevărul ei."[263]

---

[259] Heidegger (1961), vol. 1, 480.
[260] Heidegger (1961), vol. 2, 579.
[261] Heidegger (1961), vol. 2, 656.
[262] Heidegger (1961), vol. 2, 479.

Heidegger reliefează neobosit forţa pozitivă a acestei sustrageri a fiinţei ca pe o survenire a refuzului. „Absenţa fiinţei este fiinţa însăşi ca această absenţă."[264] În totala uitare modernă a fiinţei negativitatea părăsirii de către fiinţă nici măcar nu mai este resimţită. Astfel se explică semnificaţia centrală a unei anamneze a istoriei fiinţei care se prezintă acum ca destrucţie a uitării de sine proprie metafizicii.[265] Întregul efort al lui Heidegger năzuieşte la „a experimenta omiterea stării de neascundere ca pe o venire a fiinţei înseşi şi a gândi ceea ce a fost astfel experimentat."[266]

4) Heidegger nu poate totuşi înţelege destrucţia istoriei metafizicii ca pe o critică demascantă, iar depăşirea metafizicii ca pe un ultim act de dezvăluire. Căci reflecţia de sine, care face acest lucru, aparţine încă epocii subiectivităţii moderne. Gândirea care se serveşte de diferenţa ontologică ca de un fir conducător trebuie să revendice o competenţă cognitivă de *dincolo* de reflecţia de sine, de dincolo de gândirea discursivă în genere. Nietzsche putea încă să invoce faptul că „pune filozofia pe solul artei"; lui Heidegger nu-i mai rămâne decât gestul de a da asigurări că pentru iniţiaţi „există o gândire care este mai riguroasă decât cea conceptuală".[267] Gândirea ştiinţifică şi cercetarea realizată metodic cad pradă unei deprecieri globale, deoarece se mişcă înăuntrul înţelegerii moderne a fiinţei, prefigurată de filozofia subiectului. Chiar şi filozofia rămâne, atâta vreme cât nu renunţă la argumentare, pe orbita obiectivismului. Şi ea trebuie să accepte obiecţia că „orice contrazicere este ridicolă în câmpul gândirii esenţiale."[268]

Pentru a face chiar şi numai într-un mod superficial plauzibilă necesitatea unei cunoaşteri speciale, adică a unui acces privilegiat la adevăr, Heidegger trebuie, ce-i drept, să niveleze într-un mod şocant evoluţiile diferenţiate ale ştiinţelor şi filozofiei *de după* Hegel.

În cursul ţinut în 1939 despre Nietzsche se găseşte un capitol interesant care poartă titlul: „Înţelegerea şi calcularea". Aici Heidegger atacă permanent atitudinea monologică a filozofiei conştiinţei. Aceasta pleacă de la subiectul individual care este opus în cunoaştere şi acţiune unei lumi obiective de lucruri și evenimente. Asigurarea statorniciei subiectului apare ca raportare calculatoare la obiectele perceptibile și manipulabile. Înăuntrul acestui model, dimensiunea provizorie a înțelegerii subiecților între ei trebuie să apară și sub categoria lui „a face un calcul ca să vezi dacă te poți baza pe (Rechnenkönnen auf) (ceilalți) oameni".[269] Față de acest fapt Heidegger subliniază sensul nestrategic al acordului vizat la nivel intersubiectiv pe care se bazează în realitate „relația cu altul, cu lucrul și cu sine": „A te înțelege cu privire la ceva înseamnă: a crede *același lucru,* iar în cazul divergenței de opinii înseamnă a stabili privințele în care există un acord, cât și o disensiune... Deoarece înțelegerea greșită și neînțelegerea sunt doar moduri derivate ale înțelegerii, întâlnirea acelorași oameni în identitatea și sinceritatea lor trebuie întemeiată mai întâi prin înțelegere ..." (*op. cit.* 578 sq.) În această dimensiune a înțelegerii rezidă și resursele pentru subzistența grupurilor sociale, printre altele acele surse ale integrării sociale care se epuizează în modernitate (*op. cit.* 579).

---

[263] Heidegger (1961), vol. 2, 355.

[264] Heidegger (1961), vol. 2, 353.

[265] Deja în *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, § 6, Heidegger vorbeşte despre „Destrucţia istoriei ontologiei".

[266] Heidegger (1961), vol. 2, 367.

[267] Heidegger (1967), 353.

[268] Heidegger (1967), 333.

În mod ciudat, Heidegger este de părere că *acest tip* de cunoștințe sunt rezervate criticii sale a metafizicii. El ignoră faptul că reflecții absolut asemănătoare constituie punctul de plecare atât pentru metodologia științelor umane și sociale bazate pe înțelegere, cât și pentru orientări filozofice influente ca pragmatismul lui Peirce și Mead, iar, mai târziu, pentru filozofia lingvistică a lui Wittgenstein și Austin sau pentru filozofia hermeneutică a lui Gadamer. Filozofia subiectului nu este deloc acea putere absolut reificatoare, care capturează întreaga gândire discursivă și lasă deschisă doar salvarea în imediatețea cufundării mistice. Există *alte* drumuri care duc afară din *filozofia* subiectului. Faptul că Heidegger nu percepe în istoria filozofiei și a științei de după Hegel nimic altceva decât o silabisire monotonă a prejudecăților filozofiei subiectului poate fi explicat doar prin aceea că el rămâne încă prins în felul în care fuseseră puse problemele de filozofia subiectului în forma fenomenologiei husserliene.

II

Hegel și Marx s-au încurcat, în încercarea de a depăși filozofia subiectului, în propriile lor concepte fundamentale. Acest reproș nu-i poate fi adus lui Heidegger, dar lui i se poate ridica o obiecție la fel de gravă. Heidegger se desprinde atât de puțin de problemele puse de conștiința transcendentală, încât nu poate sparge carcasa de concepte fundamentale a filozofiei conştiinţei altfel decât pe calea negaţiei abstracte. Chiar şi în *Scrisoare despre umanism*, care reprezintă rezultatul a zece ani de interpretare a lui Nietzsche, Heidegger îşi caracterizează demersul prin trimiteri implicite la Husserl. El ar vrea, se spune aici, „să păstreze ajutorul esenţial al vederii fenomenologice şi, totodată, să abandoneze intenţia de ‚ştiinţă' şi ‚cercetare'."[270]

---

[269] Heidegger (1961), vol. 1, 580.

Husserl înţelegea reducţia transcendentală ca pe un procedeu care trebuia să permită fenomenologului stabilirea unei separaţii clare între lumea fiinţării, dată în atitudinea naturală, şi sfera conştiinţei pure, constitutive, care conferă fiinţării un sens. Heidegger nu a renunţat întreaga sa viaţa la *intuiţionismul* acestui *procedeu*; în filozofia târzie, demersul este doar debarasat de pretenţia metodicităţii şi transformat în „situare în mijlocul adevărului fiinţei". Şi *punerea problemei* specifică lui Husserl rămâne pentru Heidegger determinantă, în măsura în care el mută întrebarea fundamentală a teoriei cunoaşterii în ontologie. În ambele cazuri privirea fenomenologică este orientată către lume ca şi corelat al subiectului cunoscător. La fel ca şi, de exemplu, Humboldt, George Herbert sau Wittgenstein târziu, Heidegger nu se desprinde de privilegierea tradiţională a comportamentului teoretic, a utilizării constatative a limbii şi a pretenţiei de valabilitate a adevărului propoziţional. În mod negativ, Heidegger rămâne, în sfârşit, legat şi de *fundamentalismul* filozofiei conştiinţei. În introducerea sa la *Ce este metafizica,* el compară filozofia cu un copac care se ramifică în ştiinţe, crescând el însuşi din solul metafizicii. Aducerea-aminte „propovăduită" a fiinţei nu pune sub semnul întrebării poziţia fundamentalistă – „nu smulge, pentru a vorbi în imagini, rădăcina filozofiei. Îi sapă baza şi îi afânează solul."[271] Deoarece Heidegger nu contrazice ierarhizările unei filozofii obsedate de autoîntemeiere, el poate să se confrunte cu fundamentalismul numai prin dezgroparea unui strat situat şi mai adânc – şi de acum nestatornic. Ideea destinului fiinţei rămâne înlănţuită în această privinţă de opusul ei negat în mod abstract. Heidegger depăşeşte orizontul filozofiei conştiinţei doar pentru a zăbovi în umbra ei. Înainte de a clarifica pe baza lucrării *Fiinţă şi timp* această poziţie ambiguă, aş vrea să indic trei consecinţe dubioase:

a) Discursul modernităţii avusese de la sfârşitul secolului al 18-lea, sub titluri mereu noi, o singură temă: paralizarea forţelor de coeziune socială, retragerea în sfera privată şi dezbinarea, pe scurt: acele deformări ale unui praxis cotidian unilateral raţionalizat, care trezeşte nevoia unui echivalent la puterea unificatoare a religiei. Unii își pun speranța în forța reflexivă a rațiunii – sau cel puțin într-o mitologie a rațiunii; ceilalți invocă forța mitico-poetică a unei arte care trebuia să constituie centrul vieții publice regenerate. Ceea ce Hegel a numit nevoia de filozofie s-a transformat, de la Schlegel la Nietzsche, în nevoia criticii rațiunii de o nouă mitologie. Heidegger a ontologizat și fundamentalizat această nevoie concretă, volatilizând-o într-o ființă care se sustrage ființării. Prin această mutație, el face de nerecunoscut atât proveniența acestei nevoi din patologiile unei lumi a vieții raționalizate în mod ambiguu, cât și arta subiectivistă ca fundal de experiență al unei critici radicalizate a rațiunii. Heidegger încifrează desfigurările evidente ale praxisului comunicativ cotidian într-un destin incomprehensibil al ființei, administrat de filozofi. Totodată el blochează posibilitatea descifrării, eliminând praxisul deficitar al înțelegerii cotidiene ca pe un praxis care a uitat de ființă, unul comun, orientat pe calcul, al asigurării stabilității, și contestă totalității etice dezbinate a lumii vieții orice interes esențial.[272]

---

[270] Heidegger (1967), 353.
[271] Heidegger (1967), 363.

b) Din filozofia târzie a lui Heidegger rezultă ca o consecință ulterioară faptul că această critică a modernității a devenit independentă de analizele științifice. „Gândirea esențială” se refuză tuturor întrebărilor empirice și normative care pot fi prelucrate și, astfel, tratate în genere în formă argumentativă cu mijloacele științelor sociale sau ale istoriei. Cu atât mai nestingherite se înmulțesc intuițiile esențiale abstracte în orizontul opac de prejudecăți al criticii burgheze a culturii. Judecățile critice ale lui Heidegger despre impersonalitate, despre dictatura spațiului public și neputința celui privat, despre tehnocrație și civilizația de mase sunt lipsite de orice originalitate, deoarece aparțin repertoriului tipic de opinii al generației mandarinilor germani.[273] În școala lui Heidegger au fost făcute cu siguranță încercări mai serioase de a adapta conceptele ontologice ale tehnicii, totalitarului, politicului în genere la scopurile analizei prezentului; însă tocmai în aceste eforturi se arată ironia faptului că gândirea ființei cade cu atât mai tare în plasa modelor actuale ale științei, cu cât se crede mai mult deasupra praxisului științific.

c) Problematică este, în sfârșit, nedeterminarea destinului pe care Heidegger îl promite ca rezultat al depășirii metafizicii. Deoarece ființa se sustrage abordării asertorice a propozițiilor descriptive, deoarece ea nu poate fi decât circumscrisă prin vorbirea indirectă și „trecută sub tăcere”, destinele ființei rămân incomprehensibile. Vorbirea lipsită de conținut propozițional despre ființă are totuşi sensul ilocuționar de a pretinde resemnarea în fața destinului. Latura ei practică şi politică rezidă în efectul perlocuționar al disponibilității, difuze ca și conținut, de a asculta de o autoritate aureolată, dar nedeterminată. Retorica târzie a lui Heidegger oferă compensații pentru conținuturile propoziționale pe care textul însuşi le refuză: ea îi face pe cei cărora li se adresează să ia parte cu toții la contactul cu puteri pseudo-sacrale.

---

[272] Heidegger (1961), vol. 1, 580.

[273] F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambr. Mass. 1969; v. și recenzia mea în: J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Ffm. 1981, 458 sqq.

Omul este „păstorul ființei”. Gândirea este faptul rememorativ „de a te lăsa luat în folosință” . Ea „aparține” ființei. Aducerea-aminte a ființei este supusă „legilor destinalității”. Gândirea „ia aminte” la destinul ființei. Păstorul umil este „chemat” de ființa însăşi să păstreze adevărul acesteia. Astfel, ființa „oferă” celui salvat grația și celui înverşunat pornirea către nenorocire. Acestea sunt formulele cunoscute din Scrisoarea despre Umanism, care sunt repetate de atunci în mod stereotip. Limbajul din *Sein und Zeit* (*Ființă şi timp*) sugerase decizionismul hotărârii goale; filozofia târzie recomandă obediența unei tot atât de goale disponibilități de a te supune. Cu siguranță că formula goală a „aducerii-aminte” poate fi înzestrată şi cu un alt sindrom atitudinal, de exemplu, cu cerința anarhistă a unei atitudini de refuz ce corespunde mai degrabă dispozițiilor afective contemporane decât supunerea oarbă față de ceea ce este superior.[274] Iritant rămâne însă caracterul arbitrar cu care poate fi actualizată din perspectiva istoriei contemporane aceeaşi figură de gândire.

Dacă luăm aminte la aceste consecințe, putem atunci, pe bună dreptate, să ne îndoim de faptul că filozofia târzie a lui Heidegger, ce supralicitează critica metafizicii realizată de Nietzsche, se sustrage cu adevărat discursului modernității. Ea se datorează unei cotituri care trebuia să ofere o ieşire din fundătura reprezentată de *Ființă şi timp*. Această cercetare extrem de riguroasă din punct de vedere argumentativ a filozofului Heidegger poate fi înțeleasă ca o fundătură, dacă o inserăm într-un alt context al istoriei gândirii decât în acela în care o așează retrospectiv Heidegger.

---

[274] Reiner Schürman vede sfârşitul metafizicii în faptul că s-a încheiat succesiunea epocilor în care înțelegerea ontologică era determinată de dominația unor principii unice. Postmodernitatea stă sub semnul morții *oricărei* forme de interpretare unificatoare, condusă de principii; ea poartă trăsăturile anarhice ale unei lumi policentrice care a pierdut diferențierile categoriale anterioare. O dată cu constelația cunoscută a ştiinței şi acțiunii se modifică şi conceptul politicului. Schürman caracterizează transformarea structurală prin următoarele caracteristici: (1) Abolishing the primacy of teleology in action. (2) Abolishing the primacy of responsability in the legitimation of action. (3) Change into action as a protest against the administered world. (4) Disinterest in the future of Mankind. (5) Anarchy as the essence of what is „Doable”. Cf. R. Schürman, *Questioning the Foundation of Practical Philosophy, Human Studies*, Vol. I, 1980, 357 sqq.; *ibidem*, *Political Thinking in Heidegger*, *Social Research*, Vol. 45, 1978, 191 sqq., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question d'agir*, Paris 1982.

III

Heidegger a subliniat în repetate rânduri că a efectuat analiza existențială a *Dasein*-ului numai cu scopul de a reînnoi întrebarea privitoare la sensul ființei, întrebare ocultată încă de la începuturile metafizicii. El vrea să ocupe locul expus în care istoria metafizicii se lasă recunoscută și, totodată, se împlinește în sensul ei creator de unitate.[275] Această pretenție autoritară din faza târzie a lui Heidegger ascunde contextul mai apropiat în care s-a născut de fapt *Ființă și timp*. Nu mă refer doar la postidealismul secolului al 19-lea, ci și la acea revoluție neoontologică care a cuprins filozofia germană după primul război mondial de la Rickert și Scheler până la N. Hartmann. Din perspectiva istoriei filozofiei, în această eră a neokantianismului în descompunere, care înainte fusese singura filozofie de valoare universală, nu se pune problema unei reîntoarceri la ontologia prekantiană. Formele de gândire ontologice au servit mai degrabă la extinderea subiectivității transcendentale dincolo de domeniul cogniției și, astfel, la „concretizarea" ei. Deja istorismul și filozofia vieții deschiseseră domenii de experiență cotidiene și extracotidiene precum transmiterea tradiției, creativitatea estetică, existența corporală, socială și istorică, făcându-le să fie demne de un interes filozofic – domenii de experiență care suprasolicitau actele constitutive ale eului transcendental și care spulberau, în orice caz, conceptul clasic al subiectului transcendental. Dilthey, Bergson și Simmel înlocuiseră actele productive ale sintezei transcendentale cu productivitatea neclară, colorată vitalist a vieții sau a conștiinței; totuși ei nu s-au desprins în această întreprindere de modelul expresivist al filozofiei conștiinței. Decisivă a rămas și pentru ei reprezentarea unei subiectivități care se alienează pentru a contopi aceste obiectivări din nou în trăire.[276] Heidegger preia aceste impulsuri, dar recunoaște inadecvarea conceptelor fundamentale ale filozofiei conștiinței, l-a care acești filosofi nu pot renunța. El se află în fața problemei înlocuirii conceptului, dominant de la Kant încoace, de subiectivitate transcendentală, fără a nivela însă bogăția de diferențieri pe care o elaborase la final filozofia subiectului prin fenomenologia lui Husserl.

---

[275] Din această perspectivă determină W. Schulz „locul în istoria filozofiei al lui Martin Heidegger", în: *Phil. Rundsch.*, 65 sqq. și 211 sqq., în: O. Pöggeler (ed.), *Heidegger*, Köln 1969, 95 sqq.

[276] G. Simmel, „Zur Philosophie der Kultur", în: *Philosophische Kultur*, Bln. 1983. Cf. și postfața mea: *Simmel als Zeitdiagnostiker*, *op. cit.* 243-253.

Contextul de probleme în care s-a născut *Ființă și timp* este amintit de Heidegger însuşi în § 10, unde face referire la Husserl şi Scheller: „Această persoană nu este un lucru, o substanță, un obiect. Prin aceasta este subliniat acelaşi lucru pe care îl indică Husserl, atunci când cere pentru unitatea persoanei o constituție fundamental diferită de cea a lucrurilor naturale ... Din esența persoanei face parte faptul că ea nu există decât prin efectuarea unor acte intenționale ... Ființa psihică nu are nimic de-a face cu ființa persoanei. Actele sunt efectuate, persoana este cea care efectuează acte."[277] Heidegger însuşi nu se declară mulțumit cu această poziție și întreabă: „Care este însă sensul ontologic al lui ‚a efectua', cum trebuie determinat pozitiv din punct de vedere ontologic modul de a fi al persoanei?" Heidegger se foloseşte de vocabularul revoluției neoontologice pentru a continua dizolvarea conceptului subiectivității transcendentale; însă în această radicalizare, el nu renunță la poziția transcendentală a elucidării reflexive a condițiilor de posibilitate ale ființei persoanei ca fapt-de-a-fi-în-lume. Altfel, plenitudinea articulată a structurilor ar trebui să se scufunde în vârtejul nediferențiat al terciului conceptual al filozofiei vieții. Filozofia subiectului trebuie depăşită prin conceptualitatea tot atât de exactă și de sistematică, însă *mai profundă* a unei ontologii existențiale care procedează transcendental. Sub acest titlu Heidegger alătură într-un mod original poziții teoretice, care până atunci fuseseră ireconciliabile şi care indică acum o perspectivă rodnică în ceea ce priveşte scopul unei înlocuiri sistematice a conceptelor fundamentale ale filozofiei subiectului.

În capitolul introductiv din *Ființă și timp,* Heidegger ia acele trei decizii pline de consecințe, privitoare la strategia conceptuală, ce deschid calea către ontologia fundamentală. *Mai întâi,* el conferă interogației transcendentale un sens *ontologic*. Științele pozitive se ocupă cu probleme ontice, ele fac enunțuri despre natură și cultură, despre ceva din lume. Analiza, întreprinsă în atitudinea transcendentală, a condițiilor acestor moduri de cunoaştere ontice clarifică apoi constituția categorială a domeniilor de obiecte ca regiuni ale ființei. În acest sens, Heidegger înțelege critica lui Kant a rațiunii pure în mod originar nu ca teorie a cunoaşterii, ci ca „logică apriorică reală a domeniul de ființă care este natura" (II). Această coloratură ontologizantă a filozofiei transcendentale devine inteligibilă, dacă ne raportăm la faptul că științele înseşi nu se bazează pe acte cognitive care plutesc în gol, aşa cum afirmase neokantianismul, ci sunt ancorate în contexte de viață concrete:

---

[277] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tbg. 1949, 47 sq.

„Științele sunt moduri de a fi ale *Dasein*-ului" (13). Husserl numise acest fapt întemeierea științelor în lumea vieții. Sensul constituției categoriale a domeniilor științifice de obiecte sau a regiunilor de ființă se deschide abia prin recursul la înțelegerea ființei proprie acelora care sunt deja în existența lor cotidiană în relație cu ființările din lume și pot stiliza acest raport naiv în forma precisă a practicii științifice. Din existența situată, corporal-istorică face parte înțelegerea mereu difuză a unei lumi, din orizontul căreia a fost deja interpretat sensul ființării, care poate fi obiectivată apoi prin științe. Cu această înțelegere preontologică a ființei ne confruntăm atunci când în atitudinea transcendentală pătrundem cu interogația *în spatele* constituției categoriale a ființării dezvăluite de filozofia transcendentală pe firul științelor. Analiza înțelegerii premergătoare a lumii cuprinde acele structuri ale lumii vieții sau ale „faptului-de-a-fi-în-lume", pe care Heidegger le numește existențiali. Deoarece aceștia sunt supraordonați categoriilor ființării în întregul ei și, în special, regiunilor ființării față de care omul de știință se comportă într-o manieră obiectivatoare, analiza existențială a faptului-de-a-fi-în-lume merită numele de ontologie fundamentală. Aceasta dezvăluie mai întâi fundamentele existențiale ale ontologiilor regionale, elaborate la rândul lor în atitudinea transcendentală.

În stadiul *al doilea*, Heidegger conferă metodei fenomenologice sensul unei *hermeneutici* filozofice. Fenomen este în sens husserlian tot ceea ce se arată pe sine, pornind de la sine, ca fiind el însuși. Făcând ca ceea ce e evident să fie „ceea ce e deschis", Heidegger face aluzie la conceptele opuse ale ascunsului, învăluitului, acoperitului. Fenomenele nu ajung decât indirect la apariție. Ceea ce apare este ființarea care tocmai ascunde felul de a fi al ființei date a acestei ființări. Fenomenele se sustrag accesului direct, deoarece ele nu se arată în aparițiile lor ontice ca ceea ce ele sunt pornind de la sine. Fenomenologia se deosebește, de aceea, de științe, prin faptul că ea nu are de-a face cu un tip special de fenomene, ci cu explicația a ceea ce se ascunde în toate fenomenele, anunțându-se doar prin intermediul acestora. Domeniul fenomenologiei este ființa obturată de ființare. De aceea, pentru a reprezenta fenomenele este nevoie de un efort apofatic special. Ca model pentru acest efort nu servește însă intuiția, ca la Husserl, ci interpretarea unui text. Nu evocarea intuitivă a unor esențialități ideale face ca fenomenele să se ofere singure, ci înțelegerea hermeneutică a unei context complex de sens scoate ființa din ascundere. Cu aceasta, Heidegger pregătește un concept apofatic al adevărului și răstoarnă sensul metodic al fenomenologiei vederii esențelor în contrariul de ordin existențial-hermeneutic: locul descrierii a ceea ce este nemijlocit intuit este luat de interpretarea unui sens care se sustrage oricărei evidenţe.

Într-un *ultim* stadiu, Heidegger leagă analitica *Dasein*-ului, care procedează în acelaşi timp transcendental şi hermeneutic, de un motiv al *filozofiei existenţei*. *Dasein*-ul uman se înţelege pe sine pornind de la posibilitatea de a fi sau de a nu fi el însuşi. El se află în faţa alternativei inevitabile dintre inautenticitate şi autenticitate. El este o fiinţă care „trebuie să fie" fiinţa sa. *Dasein*-ul uman trebuie să se înţeleagă din orizontul posibilităţilor sale şi să-şi ia în mâini propria existenţă. Cine încearcă să evite această alternativă s-a decis deja pentru o viaţă în modul lui „a lăsa lucrurile în voia lor" şi al căderii. Acest motiv, intensificat existenţialist prin Kierkegaard, al răspunderii pentru propria mântuire Heidegger îl traduce prin formula grijii faţă de propria existenţă: „*Dasein*-ul este o fiinţare preocupată în fiinţa sa de acest sine" (191).

Acest motiv secularizat al mântuirii Heidegger îl foloseşte din punctul de vedere al conţinutului, astfel încât grija, intensificată în teamă, faţă de propria fiinţă să livreze firul conducător pentru analiza constituţiei temporale a existenţei umane. Tot atât de importantă este însă utilizarea metodică de către Heidegger a acestui motiv. Nu doar filozoful se vede trimis, atunci când se întreabă asupra sensului fiinţei, la înţelegerea preontologică a lumii şi fiinţei proprie omului în existenţa sa corporal-istorică; este mai degrabă o caracteristică a înseşi acestei existenţe să se preocupe de propria fiinţă, să se asigure hermeneutic de posibilităţile existenţiale ale „celei mai proprii putinţe de a fi". În această măsură, omul este prin firea sa o esenţă ontologică pentru care întrebarea asupra fiinţei se impune în mod existenţiel. Analitica existenţială provine din pornirea cea mai adâncă a înseşi *existenţei umane*. Heidegger o numeşte înrădăcinarea ontică a analizei existenţiale: „Dacă interpretarea sensului fiinţei este o sarcină, atunci *Dasein*-ul nu este doar fiinţarea care trebuie interogată primar, ci este pe deasupra şi fiinţarea care se raportează în fiinţa sa deja de fiecare dată la ceea ce face obiectul acestei întrebări. Întrebarea privitoare la fiinţă nu este atunci nimic altceva decât radicalizarea unei tendinţe care aparţine în mod esenţial fiinţei *Dasein*-ului însuşi" (15).

Cele trei decizii de strategie conceptuală pot fi rezumate în sensul următor: Heidegger leagă mai întâi filozofia transcendentală de ontologie pentru a putea oferi analiticii existenţiale statutul de ontologie fundamentală; el reinterpretează, mai departe, fenomenologia ca hermeneutică ontologică pentru a putea întreprinde ontologia fundamentală ca hermeneutică existenţială; iar apoi înzestrează, în cele din urmă, hermeneutica existenţială cu motive ale filozofiei existenței pentru a putea insera tentativa ontologiei fundamentale în contexte de interese desconsiderate dealtfel ca fiind pur ontice. Doar în acest loc se trece repede peste diferența ontologică, iar distincția metodică riguroasă între universalitatea existențialelor accesibile transcendental și particularitatea problemelor de existență experimentate concret este depășită.

Prin această asociere, Heidegger pare că reușește să suprime importanța paradigmatică a relației subiect-obiect. Odată cu turnura către ontologie, el distruge primatul teoriei cunoașterii fără a renunța însă la interogația transcendentală. Deoarece ființa ființării rămâne raportată intern la înțelegerea ființei, deoarece ființa are nevoie de orizontul înțelegerii umane, ontologia fundamentală nu înseamnă un regres față de filozofia transcendentală, ci tocmai radicalizarea acesteia. Turnura către hermeneutica existențială încheie însă totodată preeminența metodică a autoreflecției, care l-a constrâns pe Husserl la procedeul reducției transcendentale. Locul raportării la sine a subiectului cunoscător, deci locul conștiinței de sine, este luat de interpretarea unei înțelegeri preontologice a ființei și, astfel, de explicația contextelor de sens în care existența cotidiană se găsește deja dintotdeauna. În cele din urmă, Heidegger prelucrează motivele existențiale în așa fel încât clarificarea structurilor faptului-de-a-fi-în-lume (care au luat locul condițiilor obiectivității experienței) se oferă totodată ca răspuns la problema practică referitoare la o viață corectă. Un concept emfatic al adevărului bazat pe revelație fundează validitatea judecăților pe autenticitatea unei existențe umane, care se raportează la ființare, înaintea tuturor științelor.

Acest concept al adevărului servește ca fir conducător cu ajutorul căruia Heidegger introduce conceptul-cheie al ontologiei fundamentale – conceptul de lume. Lumea constituie universul deschizător de sens, înăuntrul căruia ființarea se sustrage și totodată se revelează *Dasein*-ului preocupat existențiel de ființa sa. Lumea precede întotdeauna subiectul, care se raportează în acțiune sau cunoaștere la obiecte. Căci nu subiectul intră în relații cu ceva din lume, ci lumea ctitorește mai întâi contextul din a cărui preînțelegere ființarea poate fi întâlnită. Prin această înțelegere preontologică a ființei, omul este prins din capul locului în relații mundane și este privilegiat față de toate celelalte ființări intramundane. El este acea ființare care nu poate fi întâlnită doar în lume; datorită modului să particular de a fi în lume, omul este în așa fel legat de procesele deschiderii lumii, care constituie contexte, dau spațiu și temporalizează, încât Heidegger îi caracterizează existența drept ființa-în-deschis (Da-sein), care „lasă să fie” ființarea, raportându-se la ea. Deschisul *Dasein*-ului este locul în care se deschide locul-de-deschidere (Lichtung) al ființei.

Câştigul în planul strategiei conceptuale față de filozofia subiectului este evident: cunoaşterea şi acțiunea nu mai trebuie concepute ca relații de tipul subiect-obiect. „Cunoaşterea nici nu creează un *comercium* al subiectului cu o lume (obiecte reprezentabile sau manipulabile) şi nici nu apare dintr-o acțiune a lumii asupra unui subiect. Cunoaşterea este un mod al *Dasein*-ului fundat în faptul-de-a-fi-în-lume" (62 sq.). În locul subiectului care se opune în cunoaştere şi acțiune lumii obiective ca totalitate a situațiilor de fapt existente, actele de cunoaştere şi acțiune efectuate în atitudinea obiectivantă pot fi concepute acum ca fiind derivate ale modurilor fundamentale ale situării într-o lume a vieții, într-o lume înțeleasă intuitiv ca fundal şi context. Aceste moduri ale lui a-fi-în propriu unei lumi a vieții Heidegger le caracterizează, în ceea ce priveşte structura lor temporală, ca tot atâtea moduri ale preocupării, ale lui 'a purta de grijă'; ca exemple, el numeşte „a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a comanda ceva şi a avea obiceiul, a renunța şi a pierde ceva, a întreprinde, a impune, a se informa, a întreba, a considera, a determina etc." (56 sq.).

În centru primei secțiuni din *Ființă şi timp* se găseşte analiza acestui concept de lume. Din perspectiva manipulării, din perspectiva în genere a comerțului practic, neobiectivant, cu componentele fizice ale lumii vieții, Heidegger explicitează un concept de lume, racordat la pragmatism, ca un context funcțional (Bewandtniszusammenhang). Acesta este apoi generalizat dincolo de domeniul ființării aflate la îndemână şi este explicat ca şi context de referințe. De-abia cu ajutorul unei schimbări de atitudine (care ia distanță) este desprinsă natura din orizontul lumii vieții şi obiectualizată. De-abia această dezlumire a unei regiuni a ființării ca ceea ce este pur şi simplu reprezentat duce la apariția unei lumi obiective de obiecte şi fenomene, la care un subiect se poate raporta în cunoaştere şi acțiune în sensul filozofiei conştiinței.

IV

Nu consider necesar să intru în aceste analize (§§ 14-24) deoarece ele nu duc dincolo de ceea ce a fost tratat deja în pragmatismul de la Peirce la Mead şi Dewey. Original este modul în care Heidegger utilizează acest concept de lume pentru o critică a filozofiei conştiinței. Această întreprindere se împotmoleşte însă repede. Acest lucru se vede în „întrebarea privitoare la

Cine este *Dasein*-ul" (§25) la care Heidegger răspunde mai întâi în sensul că *Dasein*-ul este ființarea care sunt de fiecare dată eu însumi: „La ‚cine' se răspunde pornind de la eu însumi, de la subiect, de la sine. ‚Cine'-le este ceea ce se păstrează ca identic în schimbarea comportamentelor şi trăirilor şi se raportează la această diversitate" (114). Bineînțeles că această întrebare ar duce exact înapoi la filozofia subiectului. De aceea Heidegger extinde analiza lumii ustensilelor, care din perspectiva unui actor care o manipulează singur se prezentase ca şi context funcţional, la lumea raporturilor sociale între mai mulţi actanţi: „Clarificarea faptului-de-a-fi-în-lume a arătat ... că nu este niciodată dat mai întâi un subiect fără lume. Şi tot atât de puţin este dat un eu izolat fără ceilalţi" (116). Heidegger lărgeşte analiza lumii din perspectiva raporturilor intersubiective pe care eul le stabileşte cu alţii.

Aşa cum vom vedea într-un alt context, schimbarea de perspectivă de la activitatea individuală orientată către un scop la interacţiunea socială promite cu adevărat să aducă o lămurire asupra acelor procese ale înţelegerii – şi nu numai ale înţelegerii –, care menţin lumea prezentă ca un fundal al lumii vieții divizat intersubiectiv. În limbajul utilizat comunicativ se pot descifra structurile care explică cum se poate totuşi reproduce lumea vieții, ea însăşi lipsită de subiect, prin intermediul subiecţilor şi a acţiunii lor orientate pe înţelegere. Cu aceasta s-ar răspunde la întrebarea privitoare la cine-le *Dasein*-ului, pe care Heidegger o readuce totuşi înapoi la un subiect care constituie lumea faptului-de-a-fi-în-lume prin proiectul autentic al posibilităților sale de existenţă. Lumea vieţii, în care existenţa umană este conţinută, nu este în nici un caz produsă prin eforturile existenţiale ale unui *Dasein,* care a luat pe tăcute locul subiectivităţii transcendentale. Ea este oarecum prinsă în structurile intersubiectivităţii lingvistice şi se menţine tot prin acelaşi mediu în care subiecţii capabili de vorbire şi acţiune se înţeleg asupra a ceva din lume.

Heidegger nu păşeşte, ce-i drept, pe drumul unui astfel de răspuns de ordinul teoriei comunicării. El devalorizează dinainte structurile fundalului constituit de lumea vieţii, care trec dincolo de *Dasein*-ul izolat, ca structuri ale unei existenţe cotidiene medii, adică ale unui *Dasein* neautentic. Co-Dasein-ul (Mit-Dasein) celorlalţi apare în primă instanţă ca o trăsătură constitutivă a faptului-de-a-fi-în-lume. Însă caracterul premergător al intersubiectivităţii lumii vieţii în raport cu faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu propriu *Dasein*-ului se sustrage unui limbaj conceptual, care rămâne prizonier solipsismului fenomenologiei husserliene. Aici însă n-are ce căuta ideea potrivită căreia subiecţii sunt în acelaşi timp individualizaţi şi socializaţi. Heidegger nu construieşte în *Fiinţă şi timp* ideea subiectivităţii altfel decât Husserl în *Meditații carteziene*. *Dasein*-ul de fiecare dată al meu constituie faptul-de-a-fi-laolaltă (Mitsein) așa cum eul transcendental constituie intersubiectivitatea lumii pe care o împart cu alții. De aceea analiza „faptului-de-a-fi-laolaltă" nu poate deveni la el rodnică pentru întrebarea referitoare la modul în care se constituie și se menține lumea însăși. Cu problematica limbii el se ocupă de-abia după ce și-a îndreptat analiza într-o altă direcție (§ 34).

Praxisul comunicativ cotidian trebuie să facă posibil doar un fapt de a fi eu însumi în modul „dominației celorlalți": „Impersonalul ‚se' însuși aparține celorlalți și le consolidează puterea ... Acest ‚Cine' nu este acesta sau acela, nu este cineva însuși, nu este câțiva și nici suma tuturor. Acest ‚Cine' este neutrul, impersonalul ‚se'" (126). Impersonalul „se" servește numai ca fundal pe care existența kiekegaardiană, radical însingurată în confruntarea cu moartea, a omului care are nevoie de mântuire în autenticitatea sa poate fi identificată ca cine al *Dasein*-ului. Doar ca „de fiecare dată a mea" este putința-de-a-fi liber pentru autenticitate și neautenticitate. La fel ca și Kierkegaard, Heidegger nu mai vrea să gândească întregul *Dasein*-ului finit „ontoteologic" pornind de la un raport cu o ființare supremă sau cu ființarea în întregul ei, ci doar plecând de la el însuși – adică îl gândește ca paradoxal, ca autoafirmare lipsită de bază. W. Schulz caracterizează înțelegerea de sine din *Ființă și timp*, pe bună dreptate, ca nihilism eroic al unei afirmări de sine în neputința și finitudinea *Dasein*-ului.[278]

Deși Heidegger distruge într-un prim pas filozofia subiectului în favoarea unui context de referințe care face posibile relații subiect-obiect, el recade într-un al doilea pas, atunci când încearcă să facă lumea inteligibilă pornind de la ea însăși ca proces al survenirii unei lumi, în constrângerile conceptuale ale filozofiei subiectului. Căci *Dasein*-ul instituit solipsistic ocupă din nou locul subiectivității transcendentale. Aceasta nu mai apare, ce-i drept, ca eu primordial omnipotent, dar apare totuși ca și „acțiune primordială a existenței umane în care trebuie să fie înrădăcinată orice fapt de a exista în mijlocul ființării."[279] *Dasein*-ului îi este atribuită paternitatea proiectării lumii. Putința autentică de a fi un întreg a *Dasein*-ului sau acea libertate ale cărei structuri temporale sunt tratate de Heidegger în a doua secțiune din *Ființă și timp* se realizează în deschiderea prin transcendere a ființării: „Sineitatea sinelui care se află deja la baza oricărei spontaneități rezidă în transcendență. Libertatea este a lăsa prin proiecție-aruncare lumea să domnească" (41). Cerința clasică a filozofiei originii a unei autoîntemeieri ultime nu este respinsă, ci este satisfăcută în sensul unei acțiuni factuale fichtiene transformate în proiect de lume. *Dasein*-ul se întemeiază pe sine pornind de la sine: „*Dasein*-ul ctitorește lumea numai ca întemeindu-se pe sine în mijlocul ființării" (43). Heidegger concepe lumea ca proces pornind din nou de la subiectivitatea voinței de autoafirmare. Acest lucru este dovedit de cele două scrieri care urmează imediat după *Ființă și timp: Was ist Metaphysik* (Ce este metafizica) și *Vom Wesen des Grundes* (Despre esența temeiului).

---

[278] „Über den philosophiegeschichtlichen Ort", idem (op. cit.) 115.

[279] Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Ffm. 1949, 37.

De ce ontologia fundamentală trebuia să rămână prinsă în fundătura filozofiei subiectului, din care ea trebuia să ofere o ieșire, este ușor de văzut. Ontologia orientată transcendental se face vinovată de aceeași greșeală pe care ea o atribuie teoriei clasice a cunoașterii. Indiferent dacă se acordă întâietate întrebării privitoare la ființă sau celei privitoare la cunoaștere, în ambele cazuri relația cognitivă cu lumea și discursul constatativ, teoria și adevărul enunțurilor trec drept monopolul propriu-zis uman care necesită explicație. Acest primat ontologic/epistemologic al ființării ca ceea ce este cognoscibil nivelează complexitatea relațiilor lumii în care se cristalizează multitudinea forțelor ilocuționare ale limbilor naturale în favoarea *unei* relații privilegiate cu lumea obiectivă. Această relație rămâne determinantă și pentru praxis; realizarea monologică a unor intenții, adică activitatea orientată către un scop, e considerată ca fiind forma primară a acțiunii.[280] Lumea obiectivă, deși concepută ca derivat al contextelor funcționale, rămâne, sub denumirea de ființare în întregul ei, punctul de referință și pentru ontologia fundamentală. Analitica *Dasein*-ului urmează arhitectonica fenomenologiei husserliene concepând raportarea la ființare după modelul relației cognitive – așa cum fenomenologia analizează toate actele intenționale după modelul percepției calităților elementare ale obiectelor. Acum apare în mod necesar în această arhitectură un loc pentru subiectul care constituie, pe calea ce trece dincolo de condițiile de cunoaștere transcendentale, domenii de obiecte. Heidegger înzestrează acest loc cu o instanță care este productivă în alt mod, și anume prin creația deschizătoare de lume a sensului. Așa cum Kant și Husserl disociază transcendentalul de empiric, tot așa distinge Heidegger ontologicul de ontic sau existențialul de existențiel.

---

[280] Acest lucru este de altfel vizibil și în forma propozițiilor cu ajutorul cărora Tugendhaft realizează o reconstrucție semantică a conținutului celei de-a doua secțiuni din *Ființă și timp*, cf. *Tugendhaft, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* Ffm. 1979, 8.-10 Vorlesung.

Heidegger remarcă eşecul încercării sale de a ieşi de pe orbita filozofiei subiectului; el nu remarcă însă că aceasta este o consecinţă a acelei întrebări privitoare la fiinţă care nu poate fi pusă decât în orizontul unei filozofii orientate întotdeauna transcendental. O ieşire îi este oferită de o operaţie, pe care el a criticat-o destul de des cu referire la „răsturnarea platonismului" făcută de Nietzsche: el întoarce filozofia originii cu capul în jos fără a se desprinde de problematizările acesteia.

Am făcut deja cunoştinţă cu retorica care se anunţă odată cu cotitura din gândirea lui Heidegger. Omul nu mai este locţiitorul nimicului, ci păstorul fiinţei, menţinerea-în-afară în teamă face loc bucuriei şi recunoştinţei pentru binecuvântarea fiinţei, înverşunarea în destin face loc dăruirii în destinul fiinţei, iar afirmarea de sine sacrificiului. Schimbarea de poziţie poate fi descrisă sub trei aspecte: (a) Heidegger renunţă acum la pretenţia, atribuită metafizicii, la o *auto*întemeiere *ultimă*. Fundamentul care altădată trebuia să instituie ontologia fundamentală în forma unei analize efectuate transcendental a constituţiei fundamentale a *Dasein*-ului îşi pierde însemnătatea în favoarea unei surveniri contigente, căreia *Dasein*-ul îi este livrat. Survenirea în chip propriu (Ereignis) a fiinţei nu poate fi decât experimentată la modul aducerii-aminte şi prezentată narativ, şi nu explicată şi recuperată argumentativ. (b) Heidegger respinge conceptul existenţial-ontologic de libertate. *Dasein*-ul nu mai trece drept autorul unor proiectări de lume în a căror lumină fiinţa se arată şi totodată se sustrage; mai degrabă *productivitatea* creaţiei, deschizătoare de lume, a sensului trece asupra *fiinţei*. *Dasein*-ul se supune autorităţii sensului indisponibil al fiinţei şi se eliberează de voinţa de autoafirmare ce e suspectă de subiectivitate. (c) Heidegger neagă în sfârşit fundamentalismul gândirii care recurge la ceva prim, indiferent dacă el apare în formele tradiţionale ale metafizicii sau în formele filozofico-transcendentale de la Kant până la Husserl. Respingerea nu se referă, ce-i drept, la *ierarhia stadiilor de cunoaştere* care se bazează pe un fundament ultim, ci pe caracterul atemporal al acestei origini. Heidegger temporalizează începuturile, care păstrează oricum, în forma unui destin îndepărtat, suveranitatea a ceva prim. Temporalitatea *Dasein*-ului nu mai este decât încoronarea unui destin al fiinţei care survine temporal. E temporalizat ceea ce e prim în ordinea filosofiei originii. Acest lucru se vede în natura nedialectică a fiinţei: sacrul, sub a cărui formă fiinţa trebuie să acceadă la limbă în cuvântul poetic, e considerat acum, ca în metafizică, drept nemijlocitul pur şi simplu.

O consecinţă a fundamentalismului răsturnat este reinterpretarea intenţiei pe care Heidegger a anunţat-o pentru partea rămasă nescrisă din *Fiinţă şi* *timp*. Conform înțelegerii de sine din *Ființă și timp*, unei destrucții fenomenologice a istoriei ontologiei trebuia să-i rămână rezervată sarcina de a destinde istoria împietrită și de a trezi conștiința problematizatoare a contemporanilor pentru experiențele obturate ale ontologiei antice. La fel s-au raportat Aristotel sau Hegel la istoria filozofiei ca la preistoria propriului lor sistem. După cotitura gândirii, acestei sarcini *concepute* mai întâi *propedeutic* îi revine tocmai o semnificație *istorică universală*, căci istoria metafizicii – și cuvântul poetic decodat pe fundalul ei – avansează la rangul de unic mediu tangibil al destinelor ființei înseși. Sub acest aspect se ocupă Heidegger de reflecțiile metafizico-critice ale lui Nietzsche, pentru a-l înscrie în istoria metafizicii ca pe filozoful care o împlinește în mod ambiguu și pentru a prelua moștenirea mesianismului său dionisiac.

Totuși Heidegger nu ar fi putut reinterpreta critica radicală nietzscheeană a rațiunii într-o destrucție a istoriei ontologiei, dacă nu ar fi putut proiecta apocaliptic mesianismul dionisiac al lui Nietzsche asupra ființei, dacă prin istorizarea ființei *dezrădăcinarea adevărului propozițional* și devalorizarea gândirii discursive nu ar fi mers mână în mână. Numai din acest motiv poate critica rațiunii, făcută din perspectiva istoriei ființei, să dea impresia, în ciuda radicalității ei, că ar scăpa de paradoxurile acelei critici autoreferențiale a rațiunii. Numele de adevăr ea îl rezervă unei așa-numite surveniri a adevărului, care nu mai are nimic de-a face cu o pretenție de valabilitate ce transcende granițe spațio-temporale. Adevărurile, care apar la plural, ale filozofiei temporalizate a originii sunt de fiecare provinciale și, totodată, totale; ele se aseamănă mai degrabă cu enunțurile imperative ale unei puteri sacrale care s-a înzestrat cu aura adevărului. E. Tugendhat demonstrează deja pentru conceptul de adevăr dezvoltat apofatic în *Ființă și timp* (§ 44) modul în care Heidegger trece tocmai peste problema adevărului, „prin aceea că face din cuvântul adevăr un concept fundamental."[281] Deja aici, proiectul de lume deschizător de sens, care (precum la Humboldt) este înscris în totalitatea unei lumi sau (ca la Wittgenstein) în gramatica unui joc de limbaj, se ridică deasupra oricărei instanțe critice. Forța de luminare a limbii deschizătoare de lume este ipostaziată. Ea nu mai are nevoie să dovedească faptul că poate lumina factic ființarea din lume. Heidegger pleacă de la faptul că ființarea poate fi deschisă, fără rezistență, în ființa ei de abordări oarecare. El nu sesizează faptul că orizontul înțelegerii sensului, orizont transpus asupra fiinţării, nu precede întrebării privitoare la adevăr, ci i se subordonează la rându-i.[282]

---

[281] E. Tugendhat, „Heideggers Idee von Wahrheit", în: O.Pöggeler (1969); *idem*, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Bln. 1967.

Cu siguranţă că odată cu sistemul de reguli al unei limbi se modifică şi condiţiile de validitate ale propoziţiilor formulate în limbă. Faptul că aceste condiţii de validitate sunt îndeplinite într-o asemenea măsură încât propoziţiile pot funcţiona nu depinde de forţa deschizătoare de lume a limbii, ci de succesul intramundan al praxisului pe care aceasta îl face cu putinţă. Heidegger din *Fiinţă şi timp* era, ce-i drept, încă destul de fenomenolog pentru a respinge ideea că hermeneutica existenţei efectuată argumentativ este deasupra oricăror pretenţii de întemeiere. L-a împiedicat în acest sens ideea – cu puternică încărcătură normativă – a puţinţei autentice de a fi, pe care el o asocia cu interpretarea existenţială a conştiinţei morale (Gewissen) individuale (§§ 54-60).

Chiar şi această instanţă de control a unei rezoluţii decizioniste absolut îndoielnice – căci nu este decât o formă goală –, îşi pierde odată cu *acea cotitură (*Kehre*)* orice valabilitate. Acea dimensiune a stării de neascundere, care premerge adevărului propoziţional, trece de la proiectul – realizat la nivelul conştiinţei morale – al individului preocupat de propria sa existenţă la un destin al fiinţei anonim, contingent, care cere supunere şi care prejudecă cursul istoriei concrete. În esenţa ei, *Kehre* rezidă în faptul că Heidegger înzestrează înşelător instanţa metaistorică a unei puteri a originii, diluată temporal, cu atributul unei surveniri a adevărului.

V

Acest pas este atât de neconvingător, încât nu poate fi explicat suficient prin motivele *interne* numite până acum. Bănuiesc că Heidegger nu a putut găsi drumul către filozofia temporalizată a originii din perioada sa târzie, decât prin identificarea sa temporară cu mişcarea naţional-socialismului, căreia în 1935 i-a atribuit încă adevăr şi măreţie interioară.

Nu „mărturisirea de credinţă faţă de Adolf Hitler şi statul naţional-socialist" (sub acest titlu a fost distribuită cuvântarea lui Heidegger la manifestaţia electorală a ştiinţei germane din Leipzig, din 11 noiembrie 1933) provoacă judecata celui născut ulterior, care nu poate şti dacă într-o situaţie asemănătoare nu ar fi făcut aceeaşi greşeală. Iritantă este numai lipsa de voinţă şi incapacitatea filozofului de a-şi mărturisi la sfârşitul regimului nazist, într-*o* propoziție, eroarea plină de consecințe politice. În loc de aceasta, Heidegger susține înverșunat maxima conform căreia nu făptașii, ci victimele sunt vinovate: „Cu siguranță – este întotdeauna nepotrivit ca oamenii să atribuie vina altor oameni. Dar dacă sunt căutați vinovați și se măsoară vina: nu există deja o vină a omisiunii esențiale? Aceia care altădată erau atât de înzestrați cu talent profetic încât au văzut totul întâmplându-se așa cum s-a întâmplat – atât de înțelept eu nu am fost – de ce au așteptat aproape zece ani pentru a face ceva împotriva răului? De ce aceia care credeau că știu n-au început în 1933 să îndrepte din temei totul în bine ?”[283] Iritant este doar refuzul vinovăției unui om care atunci când totul se terminase a mai scris și un certificat de dezvinovățire pentru a-și justifica opțiunea sa pentru fascism și din perspectiva, proprie cameristului, a unor intrigi universitare. Așa cum Heidegger a pus preluarea rectoratului și disputele care au urmat de aici pe seama „stării esențial metafizice a științei” (*op. cit.* p. 39), tot așa el disociază în genere acțiunile și enunțurile sale despre sine ca persoană empirică și le atribuie unui destin care nu poate fi tras la răspundere. Din această perspectivă și-a privit și propria evoluție teoretică; și așa-numita *Kehre* el nu a înțeles-o ca rezultat al unui efort de gândire care rezolvă probleme, al unui proces de cercetare, ci ca eveniment obiectiv al unei depășiri a metafizicii înscenată anonim de ființa însăși. Am reconstruit până acum tranziția de la ontologia fundamentală la gândirea evocatoare a ființei ca pe o ieșire motivată intern din fundătura filozofiei subiectului, cu alte cuvinte ca pe o *rezolvare a unei probleme*; Heidegger ar contesta acest lucru emfatic. Vreau să arăt că în acest proces se ascunde și un sâmbure de adevăr. *Kehre* este cu adevărat rezultatul experienței cu național-socialismul, deci rezultatul experienței cu un eveniment istoric cu care într-o anumită măsură Heidegger a fost *confruntat*. De-abia acest moment al adevărului poate face plauzibilă în înțelegerea de sine divinizată metafizic ceea ce din perspectiva internalistă a dezvoltării unei teorii în funcție de probleme nu putea să rămână decât de neînțeles: cum a putut Heidegger să înțeleagă istoria ființei ca survenire a adevărului și totuși să rămână imun la un istorism pur al imaginilor despre lume sau al interpretărilor epocale ale lumii. Pe mine mă interesează deci întrebarea privitoare la felul în care s-a reflectat fascismul în chiar dezvoltarea teoriei lui Heidegger.

---

[282] Cf. excursul despre Castoriadis mai jos 380 sqq.

---

[283] Însemnarea lui M. Heideegger din anul 1945 a fost publicată de fiul acestuia prima dată în 1983: *idem*, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Ffm. 1983, 26. Referitor la această publicație M. Schreiber relatează în *Fankfurter Allgemeine Zeitung* din 20 iulie 1984 asupra a „noi amănunte ale unei viitoare biografii heideggeriene” dezvăluite din cele mai recente cercetări ale istoricului freiburghez Hugo Ott.

Heidegger a resimţit poziţia elaborată în *Fiinţă şi timp* şi explicată în mai multe rânduri până în 1933 ca fiind atât de puţin problematică, încât după preluarea puterii a utilizat într-un mod original tocmai implicaţiile de ordinul filozofiei subiectului ale *Dasein*-ului care se afirmă pe sine în finitudinea sa, ce-i drept, într-un mod care mută considerabil conotaţiile şi sensul originar al analiticii existenţiale. Heidegger a înzestrat în 1933 conceptele fundamentale, păstrate neschimbate, ale ontologiei fundamentale cu un nou conţinut. Dacă până atunci a utilizat cuvântul „*Dasein*" în mod neechivoc ca nume pentru individul izolat existenţiel în premergerea către moarte, acum el substituie acestui *Dasein* de „fiecare-dată-al-meu" poporul existând destinal „de-fiecare-dată-al-nostru".[284] Toate existenţialele rămân aceleaşi, dar îşi schimbă dintr-o dată sensul, şi nu doar orizontul lor de semnificaţie expresiv. Conotaţiile pe care le datorează provenienţei creştine şi, în special, lui Kierkegaard se transformă în lumina Noului Păgânism care pe atunci era în plină extindere.[285] Coloratura obscenă a semanticii putem să ne-o aducem în faţa ochilor prin citate care sunt de mult cunoscute: „Poporul german este chemat de *Führer* să aleagă. *Führer*-ul nu cere însă nimic de la popor. El acordă mai degrabă poporului posibilitatea cea mai nemijlocită a supremei decizii libere. Particularitatea acestei alegeri este măreţia simplă a deciziei care trebuie îndeplinită în ea... Această ultimă decizie atinge limita ultimă a existenţei poporului nostru... Alegerea pe care o face acum poporul german este ea singură survenirea – şi independent de rezultat – cea mai bună mărturie a noii Realităţi Germane a statului naţional-socialist. Voinţa poporului nostru de a răspunde de sine vrea ca fiecare popor să găsească măreţia şi adevărul destinului său... Nu există decât o unică voinţă de existenţă deplină a statului. Această voinţă Führer-ul a deşteptat-o în întregul popor şi a adunat-o într-o singură decizie."[286] În timp ce anterior ontologia fusese înrădăcinată ontic în existența individului[287], acum Heidegger evidențiază existența istorică a poporului unit de Führer într-o voință colectivă ca acel loc în care trebuie să se decidă putința-autentică-de-a-fi-un-întreg a *Dasein*-ului. Primele alegeri pentru Reichstag, care au loc în umbra lagărelor de concentrare umplute cu comuniști și social-democrați, acced la aura unei decizii existențiale ultime. Heidegger stilizează ceea ce s-a degradat de fapt în aclamație goală într-o decizie, care în lumina conceptualității din *Ființă și timp* dobândește caracterul proiectului unei noi forme autentice de existență a poporului.

---

[284] Asupra acestui lucru mi-a atras atenţia (deja în perioada studiilor) Oskar Becker. Îi mulţumesc lui Victor Farías pentru putinţa de a consulta cercetarea sa nepublicată încă asupra fazei naţional-socialiste a lui Heidegger.

[285] Este elocventă în acest sens de altfel şi reacţia lui Heidegger la reintrarea în legalitate a unei asociaţii studenţeşti catolice. Într-o scrisoare către conducătorul imperial al studenţimii, el vorbeşte despre o „victorie publică a catolicismului". El avertizează: „Nu cunoaştem încă tactica catolică. Şi într-o zi acest lucru se va răzbuna." (G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962, 206). Referitor la „noul păgânism" vezi şi W. Bröcker, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, Ffm. 1958, Ca 2 şi 3.

[286] Schneeberger (1962), 145 sq.

La manifestația deja menționată a științei pentru Führer, *Ființă și timp* îi furnizează din nou lui Heidegger textul cuvântării sale care trebuie să trezească nu existența individuală, ci poporul și trebuie să-l împingă pe acesta la un adevăr eroic: „Poporul redobândește adevărul voinței sale de existență, căci adevărul este starea-de-revelare a ceea ce face un popor să fie în acțiunea și cunoașterea sa sigur, senin și puternic." Determinarea formală a deciziei anticipatoare, de care studenții își amintesc din 1927, este concretizată într-o izbucnire național-revoluționară – și într-o ruptură cu lumea raționalismului occidental: „Ne-am eliberat de venerarea unei gândiri lipsite de bază și putere. Vedem sfârșitul filozofiei aflate în slujba ei. Suntem siguri de faptul că duritatea clară și siguranța plină de speranță (werkgerecht) a interogației simple, neobosite asupra esenței ființei se reîntorc. Curajul originar de a crește sau de ne frânge în confruntarea cu ființa este temeiul de mișcare cel mai interior al unei științe populare... Interogația ne poruncește: să nu ne închidem în fața spaimei neînblânzitului și tulburării întunericului... Și astfel recunoaștem cui trebuie încredințată pe viitor păstrarea voinței de cunoaștere a poporului nostru: revoluția național-socialistă nu înseamnă pur și simplu preluarea unei puteri prezente în stat de către un alt partid maturizat pentru această sarcină, ci această revoluție aduce transformarea completă a existenței noastre germane."[288]

---

[287] Deja în *Ființă și timp* Heidegger duce în § 74 analizele sale asupra constituției fundamentale a istoricității până în punctul în care dimensiunea realizării destinului individului în destinul poporului devine vizibilă: „Când *Dasein*-ul destinal ca fapt-de-a-fi-în-lume există în mod esențial în faptul-de-a-fi-laolaltă cu alții, survenirea sa este o co-survenire și se determină ca destin. Prin aceasta desemnăm survenirea comunității poporului." (384) Cu siguranță că pentru semnificația ulterioară a termenului „destin al ființei" nu este deloc întâmplător faptul că Heidegger introduce expresia „destin" în acest context al „poporului". Preeminența existențială a *Dasein*-ului individual față de cel colectiv al comunității, pe care mai târziu reinterpretarea național-socialistă o va răsturna în contrariul ei, se deduce însă în mod neechivoc din context. Structura grijii este dezvoltată în legătură cu *Dasein*-ul de „fiecare dată al meu". „Decizia" la „putința de a fi cea mai proprie" este chestiunea individului care trebuie să fie mai întâi decis pentru a putea experimenta apoi, de asemenea, „în și laolaltă cu generația sa", un „destin destinal". Cel indecis nu poate „avea nici un destin".

Aşa cum demonstrează prelegerile din 1935, Heidegger a rămas fidel acestei mărturisiri şi după perioada scurtului său rectorat. Atunci când, în sfârşit, nu s-a mai lăsat înşelat asupra caracterului adevărat al regimului nazist, el s-a situat din punct de vedere filosofic într-o situaţie dificilă. Deoarece identificase „*Dasein*"-ul cu existenţa poporului, putinţa autentică de a fi cu preluarea puterii, libertatea cu voinţa Führer-ului şi văzuse în întrebarea privitoare la fiinţă revoluţia naţional-socialistă cu munca obştească obligatorie cu tot, cu serviciul militar şi serviciul în slujba ştiinţei, se crease între filozofia sa şi evenimentele contemporane o relaţie internă nu prea uşor de retuşat. O pură revalorizare politico-morală a naţional-socialismului ar fi atacat bazele ontologiei reînnoite şi ar fi pus sub semnul întrebării poziţia teoretică. Dacă, dimpotrivă, dezamăgirea produsă de naţional-socialism putea fi ridicată deasupra nivelului de suprafaţă al judecăţii şi acţiunii responsabile şi putea fi stilizată într-o eroare care s-ar fi dezvăluit ca fatală, continuitatea cu poziţiile iniţiale din *Fiinţă şi timp* nu ar fi fost primejduită. Heidegger a prelucrat experienţa sa istorică cu naţional-socialismul într-un mod care nu pune sub semnul întrebării pretenţia elitistă la un acces privilegiat al filozofului la adevăr. El interpretează neadevărul mişcării de care se lăsase purtat nu în conceptele unei stări existenţiale de cădere în spaţiul public, cădere de care trebuie să fii subiectiv responsabil, ci ca pe o absenţă obiectivă a adevărului. Pentru faptul că filozofului ajuns la rezoluţia ultimă i s-au deschis ochii de-abia mai târziu asupra naturii regimului – pentru această lecţie întârziată a istoriei universale răspunderea trebuie să o preia tocmai cursul lumii, ce-i drept nu istoria concretă, ci o istorie sublimată, avansată la înălţimea ontologiei. Astfel s-a născut conceptul de istorie a fiinţei.

În cadrul acestui concept, eroarea fascistă a lui Heidegger dobândeşte o semnificaţie metafizico-istorică.[289] Chiar şi în 1935 Heidegger vedea „adevărul intern și măreția" mișcării național-socialiste în „întâlnirea dintre tehnica determinată planetar cu omul modern".[290] Altădată el credea că revoluția național-socialistă poate pune potențialul tehnicii în slujba noii existențe germane. De-abia in faza târzie a disputei cu teoria lui Nietzsche a puterii a dezvoltat Heidegger conceptul istoriei ontologiei de tehnică ca „Gestell" (compunere). De atunci el a putut privi fascismul la rândul său ca simptom, l-a putut asimila pur și simplu cu americanismul și comunismul ca expresie a dominației metafizice a tehnicii. De-abia după această turnură ajunge fascismul să aparțină, ca și filozofia lui Nietzsche, fazei obiectiv ambigue a depășirii metafizicii.[291] Odată cu această reinterpretare, activismul și decizionismul *Dasein*-ului care se afirmă pe sine în *ambele* versiuni, cea existențială și cea național-revoluționară, își pierd funcția lor deschizătoare de ființă; de-abia acum patosul afirmării de sine devine trăsătura fundamentală a unei subiectivități care domină modernitatea. În filozofia târzie locul lui este luat de patosul lui 'a lăsa să fie' și de 'ascultare'.

---

[288] Schneeberger (1962), 159 sq.

[289] William Richardson mi-a indicat punctul de legătură pe care această concepţie îl găseşte deja în scrierea *Despre esenţa adevărului*. Secţiunea 7 tratează despre „ne-adevăr ca rătăcire". Rătăcirea face parte precum adevărul din constituţia *Dasein*-ului: „Rătăcirea este locul de desfăşurare al erorii. Nu greşeli izolate, ci împărăţia (domnia) istoriei tuturor modalităţilor, întreţesute în sine, ale rătăcirii constituie eroarea." (*Vom Wesen der Wahrheit*, Ffm. 1949, 22) Mai mult decât un punct de legătură nu oferă, ce-i drept, acest concept al rătăcirii ca spaţiu obiectiv de joc; căci eroarea şi adevărul se comportă una faţă de alta precum ieşirea din ascundere şi ascunderea fiinţării ca atare (*o cit.* 23). Vreau să spun că textul publicat pentru prima dată în 1943, la baza căruia stă un text de

Prezentarea motivației istorice a cotiturii din gândirea lui Heidegger confirmă rezultatul reconstrucției noastre a dezvoltării interne a teoriei. Propagând pura răsturnare a modelului de gândire propriu filozofiei subiectului, Heidegger rămâne prins în problemele filozofiei subiectului.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

conferință „verificat de mai multe ori" din 1930, nu permite o interpretare neechivocă în sensul filozofiei târzii.

[290] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tbg. 1953, 152.

[291] V. prezentarea precisă a lui R. Schürmann, *Political Thinking in Heidegger*, *Soc. Research*, Vol. 45, 1978, 191.

VII. Supralicitarea filosofiei temporalizate a originii: Critica lui Derrida la adresa fonocentrismului

I

Câtă vreme Heidegger a fost receptat în Franța postbelică ca autor al *Scrisorii despre umanism*, Derrida reclamă pe bună dreptate rolul discipolului autentic care preia critic doctrina maestrului şi o continuă productiv. Nu fără simţ pentru kairos-ul situației contemporane, Derrida dă glas acestei pretenții în mai '68, atunci când revolta tocmai atinsese punctul ei culminant.[292] Derrida ia în considerare, ca şi Heidegger, „Occidentul în întregul lui" şi îl confruntă cu alteritatea sa care se anunță prin „zguduiri radicale" – economice şi politice, adică la suprafață prin noul raport de putere dintre Europa şi Lumea a Treia, iar metafizic prin sfârşitul gândirii antropocentrice. Omul ca fiinţă întru moarte a trăit totdeauna prin raportare la sfârşitul său natural. Însă acum este vorba de sfârşitul înțelegerii sale umaniste de sine: în lipsa de patrie a nihilismului, nu omul, ci esența omului rătăceşte orbeşte. Iar acest sfârşit trebuie să se dezvăluie tocmai în gândirea ființei, inițiată de Heidegger. Heidegger pregăteşte împlinirea unei epoci care, în sens istorico-ontic, nu se va sfârşi poate niciodată.[293] Melodia cunoscută a autodepăşirii metafizicii dă tonul şi pentru întreprinderea lui Derrida; destrucţia este rebotezată ca deconstrucţie: „În cadrele împlinirii, conceptele critice trebuie inserate – cu mişcări ascunse, mereu periculoase, ce amenință permanent să recadă în ceea ce vor să deconstruiască – într-un discurs precaut şi minuţios, trebuie indicată cu cea mai mare grijă apartenența lor la acea maşinărie ce-ar putea fi demontată cu ajutorul lor. Totodată trebuie descoperită falia prin care străluceşte, fără a putea fi încă numit, ceea ce vine după împlinirea (epocii noastre)."[294] Până aici nimic nou.

Ce-i drept, Derrida se şi disociază de filosofia târzie a lui Heidegger, în primul rând de metaforica acesteia. El se apără de „metaforica" regresiv bagatelizantă a „apropierii, a prezenței simple și nemijlocite care asociază cu apropierea ființei valorile vecinătății, ale găzduirii, casei, slujirii, păstrării, vocii și auzului".[295] În timp ce Heidegger împodobește, în stilul lui Schultze-Naumburg, fatalismul istoriei ființei cu imaginile casnic-sentimentale ale unei lumi țărănești preindustriale[296], Derrida se mișcă mai degrabă în lumea subversivă a luptei de partizani – el vrea să demoleze și casa ființei, și să danseze în aer liber „la acea sărbătoare înfricoșătoare despre care vorbește *Genealogia moralei*".[297] Vrem să vedem dacă odată cu tenorul se schimbă și conceptul istoriei ființei sau dacă nu cumva aceeași idee capătă, în mâinile lui Derrida, doar o altă coloratură.

---

[292] J. Derrida, *Fines Hominis*, în: *idem*, *Randgänge der Philosophie*, Ffm. 1976, 88 sqq.

[293] J. Derrida, *Grammatologie*, Ffm. 1974, 28.

[294] J. Derrida, (1974), 28 sq.

Prețul plătit de Heidegger pentru temporalizarea filosofiei originii este un concept de adevăr dinamizat istoric, însă dezrădăcinat. Dacă te lași, precum Heidegger, atât de puternic afectat de circumstanțe istorice contemporane și totodată pășești înainte cu gravitate pe dimensiunea conceptelor esențiale, pretenția la adevăr a fundamentalismului răsturnat împietrește în gesticulare profetică. Rămâne cel puțin neclar felul în care, în mobilitatea survenirii indisponibile a adevărului, ar putea fi conservat nucleul normativ al unei *pretenții* la adevăr ce transcende totuși timpul și spațiul. Nietzsche a făcut permanent trimitere, prin conceptul de dionisiac, la o sferă a experiențelor decisive; și Heidegger se putea orienta încă, în faza sa existențialistă, după conținutul normativ al unei existențe autentice. Grației ființei imemoriale îi lipsește, dimpotrivă, orice structură; conceptul de sacru nu este, în cele din urmă, mai puțin difuz decât cel de viață. Distincțiile, de care asociem sensul validității, nu-și găsesc nici un punct de sprijin într-un destin al ființei sustras oricărei confirmări. Puncte de sprijin mai oferă doar conotațiile religioase care sunt dezmințite însă, imediat, ca rămășițe onto-teologice.

Și Derrida resimte această situație ca fiind nesatisfăcătoare; structuralismul pare însă a oferi o soluție. Pentru Heidegger limba constituie mediul istoriei ființei; gramatica concepțiilor discursive despre lume dirijează înțelegerea preontologică dominantă în fiecare caz. Bineînțeles, Heidegger se mulțumește doar să desemneze global limba drept casă a ființei; în ciuda poziției privilegiate pe care i-o atribuie, el nu a cercetat niciodată în mod sistematic limba. Aici intervine Derrida. Un climat științific influențat de structuralismul lui Saussure îl încurajează să utilizeze lingvistica pentru scopurile criticii metafizicii. El recuperează acum și metodic trecerea de la filosofia conştiinţei la filosofia limbii şi deschide, cu gramatologia, un câmp de cercetare pentru analize care, după Heidegger, nu ar mai fi trebuit să existe la nivelul istoriei fiinţei. Din motive pe care le vom explica mai târziu, Derrida nu recurge la analiza limbajului comun, aşa cum se face în spaţiul anglo-saxon; el nu se ocupă de gramatica limbii sau de logica utilizării ei. Mai degrabă încearcă să clarifice, printr-o mişcare contrară foneticii structuraliste, bazele gramatologiei, adică ale ştiinţei scriiturii. El citează din dicţionarul lui Littré definiţia lexicală pentru gramatologie: „Doctrina despre litere, alfabet, silabisire, citire şi scriere" şi indică drept cercetare similară cartea lui I. J. Gelb[298].

---

[295] J. Derrida, (1976), 115.

[296] P. Bourdieu, *Die politische Ontologie M. Heideggers*, Ffm.1976, 1 sqq.

[297] J. Derrida, (1976), 123.

Gramatologia se recomandă ca fir conducător de sorginte ştiinţifică pentru critica metafizicii, deoarece ea abordează scriitura fonetică de la rădăcini, ca scriitură ce imită pronunţarea; ea nu este doar coextensivă, ci cooriginară cu gândirea metafizică. Derrida este convins de faptul „că scriitura fonetică, centrul marii aventuri metafizice, ştiinţifice, tehnice şi economice a Occidentului, este limitată temporal" – şi că astăzi ea şi-a atins limita.[299] În faza lui timpurie, Derrida vrea să întreprindă depăşirea metafizicii în forma unei cercetări gramatologice care merge dincolo de începuturile scriiturii fonetice. Ea întreabă despre ce se află dincolo de acea scriitură care, ca simplă fixare de configuraţii sonore, rămâne în orbita elementului fonetic. Gramatologia trebuie, mai degrabă, să explice de ce trebuie conceput ceea ce este esenţial în limbă după modelul scriiturii şi nu al vorbirii. „Raţionalitatea – dar poate ar trebui renunţat la acest cuvânt dintr-un motiv care va deveni vizibil la sfârşitul acestei propoziţii – raţionalitatea care domină o scriitură astfel extinsă şi radicalizată nu mai provine dintr-un logos. Mai degrabă ea începe cu destrucţia, şi, dacă nu cu distrugerea, atunci totuşi cu de-sedimentarea, deconstrucţia tuturor semnificaţiilor a căror origine se află în semnificaţia logos-ului. Acest lucru este valabil în special pentru (conceptul de) adevăr. Toate determinările metafizice ale adevărului, chiar şi acelea de care ne aduce Heidegger aminte, cele de dincolo de onto-teologie, nu pot fi separate de instanţa unui logos."[300] Deoarece logos-ul este, aşa cum vom vedea, în permanenţă inerent cuvântului scris, Derrida vrea să găsească logocentrismul Occidentului în forma fonocentrismului.

Pentru a înţelege această turnură surprinzătoare către gramatologie, este util să ne aducem aminte de metafora cărţii naturii sau cărţii lumii, care trimite la scrisul greu de citit, însă descifrabil totuşi, cu mult efort, al lui Dumnezeu. Derrida citează o vorbă a lui Jaspers: „Lumea este scrisul unei alte lumi, ce nu poate fi niciodată pe deplin citită; singură existența o descifrează." Există cărți la plural numai pentru că textul originar s-a pierdut. Totuşi Derrida îi ia acestei imagini orice notă optimistă, radicalizând în manieră kafkiană ideea cărții pierdute. Acea carte scrisă de mâna lui Dumnezeu nu a existat niciodată; n-au existat decât urmele ei, şi chiar şi ele sunt şterse. Această conştiință marchează înțelegerea de sine a modernității, în orice caz începând din secolul al 19-lea: „Aceasta nu înseamnă doar că am pierdut convingerea teologică conform căreia fiecare pagină de carte se insera de la sine în textul incomparabil al adevărului... colecție genealogică, carte a rațiunii de data asta, manuscris nesfârşit pe care l-ar citi un zeu ce ne-ar fi împrumutat, mai mult sau mai puțin amăgitor, pana sa. Pierderea acestei certitudini, absența scriiturii divine, adică a Dumnezeului evreu în primul rând (care ocazional scria el însuşi), nu defineşte, în mod neclar, doar ceva precum modernitatea. Ca absență a semnului divin şi ca ispită prin semnul divin (această certitudine) determină întreaga estetică şi critică modernă."[301] Modernitatea este în căutarea urmelor unei scriituri care nu mai promite, precum cartea naturii sau Sfânta Scriptură, totalitatea unei context de sens.

---

[298] I. J. Gelb, *Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft*, Stuttg. 1958

[299] J. Derrida (1974), 23.

[300] J. Derrida (1974), 23 sq.

În contextul catastrofal al tradiției, substratul semnului scris este singurul lucru care ține piept corupției. Textul scris asigură durată cuvântului care se pierde în mediul fluid al vocii; interpretării trebuie să-i preceadă descifrarea. Adesea textul este atât de corupt şi fragmentat că refuză interpretului născut mai târziu orice acces la conținutul său. Dar şi din textul ininteligibil rămâne însemnarea, rămân semnele – supraviețuieşte materia ca urmă a unui spirit dispărut.

În mod evident, Derrida s-a inspirat, urmându-l pe Levinas, din acea înțelegere iudaică a tradiției, care s-a îndepărtat şi mai mult decât cea creştină de ideea cărții şi care tocmai de aceea rămâne şi mai puternic îndatorată erudiției scriiturii. Programul unei ştiințe a scriiturii cu pretenție metafizică a fost extras din surse religioase. Cu toate acestea, Derrida nu vrea să gândească teologic; ca heideggerian, el îşi interzice orice idee a unei ființări supreme. Derrida vede mai degrabă, asemeni lui Heidegger, starea modernității ca fiind constituită prin fenomene de retragere ce nu pot fi concepute în orizontul istoriei rațiunii şi al revelației divine. Aşa cum asigură la începutul scrierii sale programatice asupra „diferenței", el nu vrea să elaboreze nici o teologie, nici chiar una negativă. Însă tot atât de puțin vrea el să lase a-i scăpa printre degete ceea ce se retrage, ca fluid al unei istorii a ființei în sine paradoxale.

---

[301] J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Ffm. 1972, 21 sq.

Și din acest motiv, mediul scriiturii se oferă ca model care trebuie să-i ia aura survenirii adevărului, acelei ființe diferite atât de ființarea în întregul ei, cât și de ființarea supremă, și să-i confere o anumită consistență ludică. În acest caz, Derrida nu se referă nicidecum la „permanența solidă a ceea ce este scris", ci, înainte de toate, la faptul că forma scrisă desprinde de fiecare dată textul din contextul creării sale. Scriitura face deci ceea ce e rostit să fie independent de spiritul autorului și de respirația cititorului, ca și de prezența obiectelor despre care se vorbește. Mediul scriiturii conferă textului o autonomie împietrită față de toate contextele vii. Ea șterge toate raporturile concrete cu subiecții individuali și situații determinate, și conferă totodată textului caracterul său lizibil. Scriitura garantează că un text poate fi citit din nou, în contexte oricât de schimbătoare. Ceea ce-l fascinează pe Derrida este reprezentarea unei *descifrabilități absolute* – chiar și în absența tuturor cititorilor posibili, după moartea tuturor ființelor inteligibile, scrisul menține deschisă, printr-o abstracție eroică, posibilitatea (ce transcende întreg intramundanul) a unei lecturi repetabile. Deoarece scrisul mortifică raporturile vii ale cuvântului rostit, el promite conținutului său semantic o salvare chiar și dincolo de ziua în care toți cei ce-ar putea vorbi și asculta ar cădea pradă Holocaustului:[302] „Fiecare grafem este în esența sa testamentar."[303]

Firește, această idee nu face decât să varieze motivul dependenței vorbiri vii de structurile autosuficiente ale limbii. Plasând gramatologia, știința despre scriitură, în locul gramaticii ca știință a limbii, Derrida vrea să acutizeze și mai mult intuiția de bază a structuralismului. Lui Heidegger i-a lipsit concepția unui mediu lingvistic stabilizat prin sine însuși; de aceea a trebuit, în *Ființă și timp*, să reducă constituirea și conservarea lumii la *Dasein*-ul care proiectează lumea și se întemeiază pe sine, adică la un echivalent pentru activitatea subiectivității transcendentale de producere. Derrida evită acel ocoliș prin *Ființă și timp*. Cu structuralismul în spate, el poate apuca drumul direct de la filosofia husserliană timpurie a conștiinței la filosofia heideggeriană târzie a limbii. Vreau să verific dacă concepția sa, înstrăinată gramatologic, a istoriei ființei scapă acelei obiecții pe care i-a adus-o Heidegger lui Nietzsche și căreia i se expune Heidegger însuși: „că distrugerea introdusă de Nietzsche este dogmatică și, ca toate (simplele) răsturnări, (rămâne) prinsă în construcția metafizicii pe care ea tocmai ar vrea să o demoleze."[304] Pentru a anticipa asupra tezei mele: Derrida nu se eliberează nici el de constrângerile paradigmei filosofiei subiectului. Încercarea sa de a-l depăşi pe Heidegger nu scapă structurii aporetice a survenirii adevărului private de orice validitate a adevărului. Derrida depăşeşte fundamentalismul răsturnat al lui Heidegger, însă rămâne pe traiectoria acestuia. Ce-i drept, punctul de fugă al filosofiei temporalizate a originii capătă contururi mai clare. Amintirea mesianismului misticii iudaice şi a acelui loc părăsit, însă bine circumscris, ocupat cândva de Dumnezeul Vechiului Testament, îl protejează pe Derrida totodată de insensibilitatea politico-morală, precum şi de lipsa de gust estetic a Noului Păgânism îmbogăţit cu Hölderlin.

---

[302] J. Derrida, *Signatur, Ereignis, Kontext*, în: *idem* (1976), 124 sqq., în special 133 și 141.
[303] J. Derrida (1974), 120.

II

Textul pe care putem verifica pas cu pas tentativa de evadare a lui Derrida din filosofia subiectului este critica teoriei lui Husserl a semnificației, critică apărută odată cu *Gramatologia* în 1967.[305] Din punctul de vedere strategic al unei deconstrucții a filosofiei conştiinței, Derrida nu ar fi putut alege un subiect mai potrivit decât secțiunea despre „Expresie şi semnificație" din volumul al doilea al *Cercetărilor logice*.[306] Căci aici Husserl apără energic sfera conştiinţei pure împotriva regnului intermediar al comunicării lingvistice; aici Husserl alocă emfatic semnificația laturii esențialității ideale şi inteligibilului, pentru a o purifica de adaosurile empirice ale expresiei lingvistice fără de care nu putem intra în posesia semnificației.

Husserl distinge, după cum se ştie, *semnul,* care exprimă o semnificație lingvistică, de simplul *indiciu.* Oase fosilizate indică existenţa unor animale antediluviene, flamuri sau insigne stau mărturie pentru naționalitatea de origine a celui care le poartă, nodul la batistă ne aduce aminte de o intenție nepusă încă în practică. În toate aceste cazuri, semnalul cheamă în conştiinţă o stare de fapt. Sub acest aspect, nu este important dacă indiciul este asociat cu existenţa stării de fapte pe care o indică prin raporturi cauzale, logice, iconice sau pur convenționale; ca indiciu, el funcționează, ca şi nodul la batistă, atunci când percepția semnului trezeşte, în virtutea unei asociații cu efect psihic, reprezentarea unei stări absente de fapte. Într-alt mod reprezintă expresia lingvistică semnificaţia sa (respectiv obiectul la care se referă, atunci când apare cu funcţia de desemnare). Altfel decât semnalul, expresia lingvistică are semnificaţie pe baza unei relaţii ideale şi nu în virtutea asociaţiei. Este interesant că Husserl socoteşte jocul mimicii şi gestica drept indicii, deoarece el consideră că prin aceste expresii spontane corporale se măsoară voinţa sau intenţia comunicării, pe scurt: intenţionalitatea vorbitorului. Ele preiau, ce-i drept, o semnificaţie atunci când înlocuiesc expresii lingvistice. Expresiile pot fi delimitate de semne prin structura lor genuin lingvistică. „O expresie nu are doar semnificaţia sa, ci se şi raportează la anumite obiecte".[307] Cu alte cuvinte, o expresie poate fi în permanenţă întregită până la a deveni o propoziţie ce raportează conţinutul a ceea ce a fost rostit la ceva despre care se enunţă ceva. Din contră, indiciului îi lipseşte această diferenţiere în raportare la obiect şi conţinut predicat – iar prin aceasta şi acea independenţă de situaţie care face specificul expresiei lingvistice.

---

[304] J. Derrida (1974), 37.

[305] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Ffm. 1979; v. şi articolul aferent: „La forme et le vouloir-dire. Note sur la phenomenologie du langage", *Rev. int. philos.* LXXXI (1967), care a fost inserat în ediția engleză: *Speech and Phenomenon*, Evanston 1973.

[306] E. Husserl, *Logische Untersuchungen,* vol. II, 1, Tbg. 1913/1980, 23 sq.

Teoria lui Husserl a semnificaţiei procedează, ca şi cea a lui Saussure, semiotic şi nu semantic. El nu extinde diferenţa semiotică dintre tipuri de semne (indiciu versus expresie) la diferenţa gramaticală între limbaj de semnalizare şi limbă diferenţiată propoziţional.[308] Şi critica lui Derrida se limitează la reflecţii semiotice. Ea se referă în primul rând la utilizarea curioasă pe care o dă Husserl diferenţei dintre semn şi indiciu pentru a devaloriza expresiile folosite comunicativ în favoarea expresiilor lingvistice *stricto sensu.* Husserl avansează teza conform căreia expresiile lingvistice, care apar oarecum pur *foro interno*, „în viaţa izolată a sufletului", trebuie să preia suplimentar funcţia de indicii, din momentul în care servesc scopului pragmatic al comunicării şi trebuie să treacă în sfera exterioară a vorbirii. În vorbirea comunicativă expresiile „se împletesc" cu indiciile. Şi în filosofia analitică se obişnuieşte să se facă abstracţie de aspectele pragmatice ale utilizării expresiilor în exprimări şi să se ţină cont numai de structura semantică a propoziţiilor şi a părţilor componente ale propoziţiilor. Această sciziune conceptuală poate fi clarificată pe baza trecerii de la vorbirea intersubiectivă la monologul interior – perspectiva semantică se mulţumeşte tocmai cu aspecte care sunt constitutive pentru o utilizare monologică a expresiilor lingvistice. Din această decizie în favoarea nivelului analitic al semanticii formale nu rezultă încă, în mod constrângător, acea poziţie semanticistă, care contestă relaţia internă a limbii caracterizate semantic cu vorbirea şi procedează ca şi cum funcţiile pragmatice ale limbii ar fi exterioare. În cadrul fenomenologiei, Husserl reprezintă exact această poziţie; sub premisele filosofiei conştiinţei el nu are, ce-i drept, nici o altă alegere.[309]

---

[307] E. Husserl (1913), 46.

[308] E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Ffm. 1976, 212 sqq.; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1981, vol. II, 15 sqq.

Abordarea monadologică a eului transcendental îl constrânge pe Husserl să reconstruiască relaţiile intersubiective create în comunicare din perspectiva conştiinţei izolate, orientate către obiecte intenţionale. Procesul de înţelegere se descompune în „actul de declarare" al unui vorbitor care produce sunete şi asociază cu acestea acte care conferă sens, şi în „actul de receptare" al unui receptor pentru care sunetele percepute *indică* trăirile psihice „declarate": „Ceea ce face mai întâi cu putinţă contactul spiritual şi face din vorbire cu adevărat vorbire rezidă în acea corelaţie, mijlocită prin latura fizică a vorbirii, între trăirile fizice aferente şi cele psihice ale persoanelor aflate în contact."[310] Deoarece subiecţii sunt mai întâi opuşi unii altora în mod nemijlocit şi se percep din exterior ca obiecte, comunicarea între ei este reprezentată după modelul semnalizării de conţinuturi de trăiri, deci în mod expresiv. *Semnele* mijlocitoare funcţionează ca *indicii* pentru actele pe care altcineva le realizează mai întâi în viaţa sufletească izolată: „Dacă luăm aminte la această relaţie, recunoaştem imediat că toate expresiile servesc în vorbirea comunicativă ca indicii. Ele servesc ascultătorului ca semne pentru gândurile vorbitorului, adică pentru trăirile psihice dătătoare de sens."[311]

Deoarece Husserl instituie subiectivitatea actelor dătătoare de sens ca fiind originară în raport cu intersubiectivitatea generată lingvistic a înţelegerii, procesul înţelegerii între subiecţi trebuie reprezentat atunci după modelul transmiterii şi descifrării de semnale ale trăirii. Cu referire la diferenţa dintre expresie şi indiciu, el descrie utilizarea comunicativă a *semnelor* în aşa fel încât acestea preiau funcţia *simptomelor* exterioare pentru actele interioare ale vorbitorului. Dacă însă expresiile lingvistice se asociază de-abia în comunicare, adică *ulterior*, cu indiciile, atunci expresiile ca atare trebuie atribuite sferei vieţii sufleteşti izolate; de-abia după ce ele au părăsit sfera interiorităţii intră sub determinările simptomului. Prin aceasta însă substratul fizic al semnului este devalorizat în raport cu semnificaţia expresiei lingvistice şi este transpus într-o stare virtuală, existenţa îi este oarecum suspendată. Tot ceea ce este extern este atribuit categoriei indiciului. Deoarece expresia eliberată din funcţia comunicativă, epurată de tot ceea ce este corporal, este sublimată în pură semnificaţie, nu mai ştim prea bine de ce semnificaţiile ar mai trebui exprimate cu ajutorul semnelor lexicale sau propoziţionale. În monologul interior dispare necesitatea ca subiectul care comunică doar cu sine să-şi *transmită* sie însuşi ceva despre interioritatea sa: „Trebuie să spunem că subiectul izolat vorbeşte cu sine însuşi, că şi lui cuvintele îi servesc ca semne, ca indicii ale propriilor trăiri psihice? Nu cred că o asemenea concepţie poate fi susţinută."[312] În monologul interior semnul-substrat al semnificaţiei exprimate se volatilizează în „ceva în sine indiferent". Aici pare că „expresia deviază interesul de la sine către sens, trimite spre acesta. Însă această trimitere nu este indicarea în sensul explicat de noi... Ceea ce ne serveşte ca indiciu (semn distinctiv) trebuie să fie perceput de noi ca fiind existent. Acest lucru este valabil şi pentru expresiile din vorbirea comunicativă, însă nu pentru cele din vorbirea izolată... În fantezie ne pluteşte în faţă un semn lexical rostit sau tipărit, în realitate însă el nu există absolut deloc."[313] Virtualizarea semnului interiorizat care rezultă din situarea pe poziţiile filosofiei subiectului are o implicaţie importantă. Husserl se vede acum constrâns să ancoreze identitatea semnificaţiei în *altceva* decât în regulile utilizării semnelor; această concepţie, dezvoltată ulterior de Wittgenstein, ar presupune o relaţie internă între identitatea semnificaţiilor şi valabilitatea intersubiectivă a regulilor semnificaţiei. Şi Husserl compară semnele pe care le utilizăm în operaţiile de calcul cu figurile pe care le mişcăm după regulile jocului de şah. Însă, spre deosebire de Wittgenstein, Husserl trebuie să postuleze primatul semnificaţiilor pure; de-abia cunoscând aceste semnificaţii originare putem şti cum procedăm cu figurile de şah: „Tot aşa şi semnele aritmetice posedă, pe lângă semnificaţia lor *originară,* ca să spunem aşa, semnificaţia lor de joc... Dacă luăm semnele aritmetice pur şi simplu ca mărci de joc în sensul acestor reguli, rezolvarea problemelor din jocul de calcul duce la semne numerice, respectiv la formule numerice a căror interpretare în sensul semnificaţiilor originare şi *propriu-zis* aritmetice reprezintă totodată rezolvarea problemelor aritmetice corespunzătoare."[314]

---

[309] De aici se poate vedea, de altfel, că şi semanticismul clarificat prin analiza limbajului stă încă sub premisele filosofiei conştiinţei.

[310] E. Husserl (1913), 33.

[311] E. Husserl (1913), 33.

Semnificaţia unei expresii este întemeiată în actele intenţiei de semnificare şi în realizarea intuitivă a acestei intenţii – aceasta, ce-i drept, nu psihologic, ci în sensul unei întemeieri transcendentale. Conţinutul de semnificaţie este un în-sine ideal pe care Husserl vrea să-l extragă din esenţa intenţională a actului conferirii sensului şi, în cele din urmă, din esenţa actului realizării semnificaţiei al unei intuiţii ideale corespunzătoare. Nici o relaţie necesară nu subzistă însă „între unităţile ideale care servesc factic ca semnificații și semnele cu care sunt asociate, adică prin intermediul cărora ele se realizează în viața psihică a omului."[315] Acest *platonism* al semnificației, care îl leagă pe Husserl de Frege, permite în cele din urmă acea distincție între semnificații „în sine" și semnificații doar „exprimate" care amintește de distincția echivalentă a lui Popper între lumea a doua și lumea a treia. Expresia, care apare în monologul interior ca „fantasmă a semnului", servește însușirii cognitive a unităților ideale, care pentru un subiect cunoscător nu sunt accesibile decât dacă sunt exprimate: „Fiecare caz al formării unui nou concept ne învață cum se realizează o semnificație care anterior nu a fost niciodată realizată."[316]

---

[312] E. Husserl (1913), 35.

[313] E. Husserl (1913), 36.

[314] E. Husserl (1913), 69.

Am reconstruit pas cu pas teoria lui Husserl a semnificației pentru a indica exact punctul în care intervine critica lui Derrida. Derrida vrea să impună împotriva platonizării semnificației și împotriva interiorizării decorporalizante a expresiei lingvistice împletirea strânsă a inteligibilului cu substratul-semn al expresiei sale și chiar primatul transcendental al semnului în raport cu semnificația. Interesant este că obiecțiile sale nu se îndreaptă împotriva acelor premise ale filosofiei conștiinței care fac imposibilă identificarea limbii ca un spațiu intermediar constituit intersubiectiv, ce participă atât la caracterul transcendental al deschiderii lumii, cât și la caracterul empiric a ceea ce poate fi experimentat intramundan. Derrida nu pornește din acel punct nodal în care filosofia conștiinței și cea a limbajului se despart, adică acolo unde paradigma filosofiei limbajului se desprinde de cea a filosofiei conștiinței și în care identitatea semnificației devine dependentă de praxisul intersubiectiv al utilizării unor reguli de semnificație. Derrida îl urmează mai degrabă pe Husserl pe cărarea disocierii transcendentale a tot ceea ce este intramundan de actele, care constituie lumea, ale subiectivității, pentru ca de-abia în curțile interioare ale acesteia să înceapă lupta împotriva dominației esențialităților intuite ideal.

III

Critica lui Derrida pleacă de la conceptul husserlian al adevărului bazat pe evidență, așa cum altădată critica lui Heidegger pleca de la conceptul husserlian al fenomenului. Pentru a asigura statutul semnificațiilor existente „în sine" dincolo de orice corporalitate, Husserl trebuie să recurgă la o intuiție în care esențialitățile se arată „de la sine" și ajung să ni se dea ca fenomene pure. Această intuiție el o construiește ca realizare a unei intenții de semnificare, ca fapt de a fi dat de la sine al „obiectului" care este vizat printr-o expresie lingvistică. Actul intenției de semnificare se comportă față de cel al realizării semnificației precum reprezentarea față de percepția actuală a unui obiect. Intuiția declanșează schimbarea pe care o expune semnificația exprimată. Prin această concepție Husserl adaptează, ce-i drept, *a priori*, toate semnificațiile exprimabile lingvistic la măsura dimensiunii cognitive.

---

[315] E. Husserl (1913), 104.
[316] E. Husserl (1913), 104.

Derrida obiectează, pe bună dreptate, că limba este astfel redusă la acele componente care sunt utilizabile pentru cunoaștere sau pentru vorbirea constatativă. Logica păstrează preeminența în fața gramaticii, funcția cunoașterii păstrează primatul în fața funcției înțelegerii. Pentru Husserl acest lucru este de la sine înțeles: „La întrebarea ce înseamnă o expresie ne vom adresa bineînțeles cazurilor în care ea exercită o funcție cognitivă."[317] Husserl remarcă singur că semnificația termenilor singulari nu se poate explica simplu pe baza acestui model – există „expresii subiective" a căror semnificație variază în funcție de situația lingvistică. Însă Husserl preîntâmpină această dificultate cu afirmația că „fiecare expresie subiectivă poate fi înlocuită cu expresii obiective dacă intenția de semnificare care îi revine momentan este păstrată identică."[318] Numele individuale trebuie să poată fi substituite prin semne distinctive, deictica spațială și temporală prin puncte spațio-temporale etc. Așa cum a arătat Tugendhat, acest program de transpunere a expresiilor subiective în expresii obiective independente de situație nu poate fi realizat; termenii singulari sunt, ca și expresiile performative, exemple pentru semnificații genuin pragmatice care nu pot fi explicate independent de un praxis exercitat intersubiectiv al aplicării regulilor. Bineînțeles, Derrida interpretează altfel această situație. Faptul că Husserl trebuie să asocieze *toate* semnificațiile lingvistice unor expresii obiective raportate la adevăr, care sunt direcționate către realizare prin intuiția actuală, fiind astfel modelate pentru funcția cognitivă, Derrida îl privește ca pe un simptom al unui logocentrism care vine de departe și care în nici un caz nu poate fi vindecat prin analiza limbajului: „De fapt este clar că afirmația conform căreia orice expresie subiectivă ar putea fi înlocuită printr-una obiectivă nu înseamnă în realitate nimic altceva decât lipsa de măsură a rațiunii obiective."[319] Această limitare metafizică premergătoare a limbii prin rațiune, a semnificației prin cunoaștere este cea care trezește rezistența lui Derrida. El vede în conceptul husserlian bazat pe evidență al adevărului o metafizică ce constrânge la a gândi ființa ca prezență, ca aducere sau stăruire în prezență.

---

[317] E. Husserl (1913), 56.
[318] E. Husserl (1913), 90.
[319] J. Derrida (1979), 90.

Acesta este un loc în care Derrida aduce în joc exterioritatea semnului, care fusese lăsată la o parte în argumentația lui Husserl ca fiind neesențială – o intuiție semiotică și nicidecum una a pragmaticii. Pentru Derrida, în ideea identității atestate prin prezență a unei trăiri se dezvăluie nucleul metafizic al fenomenologiei – metafizic, în măsura în care modelul intenției semnificante realizate intuitiv face să dispară tocmai *diferența temporală și alteritatea*, care, ambele, sunt constitutive pentru actul rechemării intuitive în memorie a aceluiași obiect și, astfel, și pentru identitatea semnificației unei expresii lingvistice. În sugestia lui Husserl a prezenței simple a unui obiect dat de la sine se pierde acea structură a repetiției fără de care nimic nu poate fi smuls scurgerii timpului și curentului trăirilor și nu poate fi făcut prezent, adică tocmai reprezentat *ca* același.

În capitolul central 5 din *La Voix et le Phénomène* Derrida se referă la analizele lui Husserl asupra conștiinței interne a timpului pentru a prelucra cu Husserl, împotriva lui Husserl, structura diferențială a intuiției unui obiect dat actualmente, structură devenită posibilă prin retrospective și anticipări. Prezența simplă a unui obiect nescindat, identic cu sine se descompune, imediat ce ajunge la conștiință, în rețeaua protențiilor și retențiilor în care este înglobată fiecare trăire actuală. Trăirea prezentă în „clipă” se datorează unui act de actualizare, percepția unei recunoașteri ce se reproduce, în așa fel încât spontaneității clipei vii îi este inerentă diferența unui interval temporal iar, odată cu aceasta, și un moment al alterității. Unitatea profund contopită a ceea ce este dat intuitiv se dovedește în realitate a fi ceva compus și produs. Deoarece Husserl în *Logische Untersuchungen* (*Cercetări logice*) nu recunoaște acest proces originar al producerii și al schimbării din inima subiectivității transcendentale, el se înșeală asupra rolului semnului în constituirea unor obiecte și semnificații identice cu sine. Pentru fiecare reprezentare care pune în relație trecutul cu prezentul semnul este indispensabil: „Un fonem sau un grafem este până la un anumit grad cu necesitate de fiecare dată altfel, în funcție de reprezentarea sau de percepția în care el se prezintă; totuși el nu poate funcționa ca semn (și ca limbă în genere) decât în măsura în care identitatea sa formală permite utilizarea și recunoașterea lui repetată. Această identitate este cu necesitate una ideală.”[320] În locul idealității semnificațiilor în sine, pe care Husserl le separă de actele opinării și comunicării tot atât de strict ca și de semnul substrat al exprimării și de referent Derrida recurge la

---

[320] J. Derrida (1979), 103.

„idealitatea formei sensibile a semnificantului”.[321] Aceasta el nu o explică însă pragmatic, pornind de la utilizarea coordonată de reguli, ci prin delimitarea față de ceea ce el numește metafizica husserliană a prezenței.

Husserl s-a lăsat orbit – aceasta este obiecția principală a lui Derrida – de reprezentarea fundamentală a metafizicii occidentale conform căreia idealitatea semnificației identice cu sine este garantată doar de prezența vie a trăirii actuale, intuitiv accesibile și nemijlocite, în interioritatea subiectivității purificate transcendental de toate adaosurile empirice; altfel, el nu s-ar fi putut înșela asupra faptului că în punctul de proveniență al acestui prezent aparent absolut se deschide o diferență temporală și o alteritate, pe care Derrida le caracterizează ca *diferență pasivă* și *amânare generatoare de diferență*. Acest „nu-încă” al unui prezent potențial care deocamdată ni se sustrage așteptând să survină constituie fundalul trimiterilor, fără de care absolut nimic nu ar putea fi experimentat *ca* prezent. Derrida contestă că intenția de semnificare se poate împlini de fiecare dată în intuiția care o realizează, că poate ajunge să se suprapună cu aceasta, că poate fuziona cu ea. O intuiție nu poate declanșa niciodată acea schimbare a intenției de semnificare produsă de expresie. Mai degrabă fluctuația temporală și alteritatea sunt pentru ambele constitutive – atât pentru funcția de semnificare a unei expresii lingvistice care trebuie să rămână inteligibilă tocmai în absența acelui ceva la care se referă ceea ce s-a intenționat sau s-a spus; cât și pentru structura experienței obiectului, care numai prin anticiparea unei expresii interpretative ce depășește trăirea actuală și care ca atare nu este prezentă, poate fi identificat și menținut ca ceva perceput în prezent.

La baza fiecărei percepții se află o structură a repetiției, pe care Husserl a cercetat-o în termeni de protenție și retenție. Husserl nu a observat că această structură a actualizării devine posibilă doar prin forța de simbolizare sau prin funcția de substitut a semnului. Numai expresia în exterioritatea nesublimabilă, de substrat a caracterului de semn generează diferența ireductibilă, pe de o parte, între sine însăși și acel ceva pentru care stă – semnificația sa; și, pe de altă parte, între sfera semnificațiilor articulate prin limbă și sfera intramundană, căreia îi aparțin vorbitorul și interlocutorul cu trăirile lor, dar și vorbirea și, în primul rând, obiectele ei. Derrida interpretează raportul diferențiat în sine dintre expresie, semnificație și trăire ca falie prin care cade acea lumină a limbii în care ceva poate fi prezent ca ceva în lume. Numai expresia și semnificația luate împreună pot reprezenta ceva – și această reprezentare simbolică Derrida o concepe ca pe un proces al survenirii timpului, ca pe acea amânare, acea absență și sustragere care se manifestă în structura actualizării și a venirii la lumină în actul intuiției. Husserl nu a recunoscut relația internă între această structură de repetiție și funcția de substitut a semnului lingvistic; pentru a explica acest lucru Derrida se referă acum la remarca secundară a lui Husserl, conform căreia „eu fantasmez de fiecare dată în reprezentările cuvintelor, care îmi însoțesc și-mi sprijină gândirea tăcută, cuvintele *rostite de vocea mea*."[322] Derrida este convins că Husserl a putut neglija caracterul de substrat al semnului lingvistic ca moment neesențial, deoarece în tradiția occidentală forma sonoră, întruchiparea fonetică se bucură de un primat dubios în fața formei scrise, respectiv în fața însemnării grafice. Transparența fugitivă a vocii dă un impuls decisiv asimilării cuvântului cu semnificația exprimată. Deja Herder făcuse trimitere la raportarea curioasă la sine care există în „a te auzi vorbind". Precum Herder (și Gehlen) Derrida subliniază intimitatea și transparența, apropierea absolută a expresiei însuflețite simultan de respirația mea și de intenția mea de semnificare.

---

[321] J. Derrida (1979), 106.

Percepându-se pe sine, vorbitorul realizează trei acte într-unul singur în mod aproape indisociabil: el produce forme sonore; el percepe, afectându-se pe sine, forma sensibilă a fonemului; și înțelege totodată semnificația intenționată: „orice altă formă a autoafectării trebuie sau să traverseze domeniul a ceea ce este străin, sau să renunțe la pretenția de a fi universală."[323] Această însușire nu explică doar primatul cuvântului rostit, ci și sugestia că ființa inteligibilului ar fi oarecum incorporal prezentă și confirmată de ceea ce este trăit ca prezent în evidență nemijlocită. În această măsura fonocentrismul și logocentrismul sunt strâns înrudite: „Vocea poate arăta obiectul ideal sau semnificația ideală... fără a se pierde într-o aventură în afara idealității sau în afara interiorității vieții prezente sie înseși."[324] Aceasta devine teza gramatologiei pentru o critică a metafizicii: „în închiderea acestei experiențe cuvântul este trăit ca unitatea elementară și indisolubilă a semnificatului și a vocii, a conceptului și a unei substanțe transparente a expresiei."[325]

Dacă însă fonocentrismul constituie motivul privilegierii metafizice a prezentului și dacă această metafizică a prezenței explică la rândul ei de ce lui Husserl îi rămâne inaccesibilă cunoașterea semiotică fundamentală a funcției de substitut a semnului și funcția deschizătoare de lume a acestuia, se impune atunci să nu mai înțelegem caracterul de semn al expresiei lingvistice și funcția sa de substitut din orizontul lui „a te auzi vorbind”, ci să luăm ca punct de plecare al analizei *scriitura*. Expresia scrisă aduce aminte cu mai multă încăpățânare de faptul că semnele lingvistice fac posibilă, „în ciuda absenței depline a unui subiect și dincolo de moartea sa”, descifrarea unui text, iar dacă nu garantează înțelegerea acestuia, atunci cel puțin o promit. Scrierea este promisiunea testamentară a înțelegerii. Critica lui Derrida la adresa teoriei husserliene a semnificației vizează următorul punct strategic: până la Husserl (și chiar Heidegger) metafizica a gândit ființa ca prezență – ființa este „producția și adunarea ființării în prezență în calitate de cunoaștere și dominație.”[326] Astfel, istoria metafizicii culminează într-un intuiționism fenomenologic ce distruge acea diferență originară a fluctuației timpului și a alterității – care ea de-abia face posibilă identitatea obiectelor și semnificațiilor în autoafectarea sugestivă – prin propria voce lipsită de diferență: „O voce lipsită de diferanță, o voce fără scriitură este totodată absolut vie și absolut moartă.”

---

[322] E. Husserl (1913), 97.

[323] J. Derrida (1979), 135.

[324] J. Derrida (1979), 134.

[325] J. Derrida (1979), 39.

Traducătorul utilizează în această propoziție cuvântul artificial „diferanță” pentru a reda jocul de cuvinte a lui Derrida cu expresiile omofone „différence” și „différance”. Structura de semn care stă la baza structurii de repetiție a trăirii se asociază cu sensul temporal al amânării, al tărăgănării prin ocolișuri, al rezervei calculate, al trimiterii la ceva ce se va produce mai târziu. Prin aceasta structura de referință a substituției, a reprezentării sau înlocuirii a ceva prin altceva dobândește dimensiunea *temporalizării* și a *ordonării ce diferențiază*: „*Différer* în acest sens înseamnă a temporaliza, înseamnă a recurge conștient sau inconștient la medierea temporală și temporizatoare a unei ocoliri care suspendă executarea sau realizarea unei ‚dorințe‘ sau ‚voințe‘”.[327] Cu ajutorul acestui concept de „diferanță” încărcat cu dinamică temporală Derrida vrea să submineze prin radicalizare tentativa lui Husserl de a dezvălui un sens ideal al semnificațiilor „în sine”, purificat de toate adaosurile empirice. Derrida urmărește idealizările lui Husserl până în stratul cel mai profund al subiectivității transcendentale pentru a concretiza aici, la originea spontaneității trăirii prezente sie înseși, acea diferanță indestructibilă care, dacă este reprezentată după modelul structurii de referință a unui text scris, poate fi gândită, ca operație desprinsă de actele subiectivității, tocmai ca *survenire fără subiect*. Scriitura trece drept semn originar în genere, semn desprins din toate relațiile pragmatice ale comunicării și devenit independent de vorbitor și interlocutor.

---

[326] J. Derrida (1979), 163.
[327] J. Derrida, *Die Différance*, în: *idem* (1972), 12.

Această scriitură care precede oricărei fixări ulterioare a formelor sonore, „scriitura originară", face cu putință – ca să spunem așa, fără a presupune participarea subiectului transcendental și actele acestui subiect – diferențierile deschizătoare de lume între inteligibilul semnificațiilor și empiricul care accede înăuntrul orizontului său la apariție, între lume și intramundan. Acest fapt de a face cu putință este un proces al amânării în diferențiere. Din această perspectivă inteligibilul diferit de sensibil apare totodată ca fiind sensibilul amânat, conceptul diferit de intuiție apare ca intuiție amânată, iar cultura diferită de natură apare ca natura amânată. Astfel Derrida ajunge la o răsturnare a fundamentalismului husserlian, în măsura în care forța transcendentală a originii proprie subiectivității generatoare trece în productivitatea anonimă și întemeietoare de istorie a scriiturii. Prezența a ceea ce se arată de la sine în intuiția actuală devine în genere dependentă de forța de reprezentare a semnului.

Acum este important de văzut că Derrida nu rupe în decursul acestei mișcări de gândire nicidecum cu persistența fundamentalistă a filosofiei subiectului – el face doar ca acel ceva care conta pentru aceasta drept fundamental să fie dependent de baza situată și mai profund, devenită fluctuantă sau oscilantă, a unei puteri fluidizate temporal a originii. Derrida recurge nestânjenit, în stilul filosofiei originii, la această scriitură primordială care își lasă urmele anonim și în absența oricărui subiect: „Ar fi necesar un alt nume decât cel al semnului și al re-prezentării pentru a putea gândi și pentru a putea vorbi despre această epocă, pentru a putea gândi ca „normal" și „preoriginar" ceea ce Husserl a crezut că poate izola ca o experiență secundară particulară, întâmplătoare, dependentă: experiența derivării nesfârșite a semnelor care se deplasează încoace și încolo, schimbă între ele scenele și își vrăjesc reciproc fără început și sfârșit actualizarea."[328] Nu istoria ființei este începutul și sfârșitul, ci o imagine de puzzle: efectele de oglindire labirintice ale vechilor texte dintre care fiecare trimite în continuare la texte și mai vechi, fără a trezi speranța de a intra vreodată în posesiunea scrierii originare. Precum Schelling altă dată în speculația sa asupra îmbinării atemporal-temporalizante a trecutului, prezentului și viitorului, tot așa zăbovește Derrida asupra ideii amețitoare a unui trecut care nu a fost niciodată prezent.

---

[328] J. Derrida (1979), 164 sq.

IV

Pentru a face inteligibilă această idee a unei scriituri primordiale care premerge tuturor inscripţiilor identificabile, Derrida explică pornind de la *Principiile lingvisticii* (Berlin 1967) ale lui Saussure teza sa conform căreia scriitura este într-o anumită privinţă mediul de exprimare primordial al limbii. El atacă în repetate rânduri concepţia aparent trivială după care limba se bazează, conform structurii sale, pe cuvântul vorbit, iar scrisul copiază pur şi simplu foneme. Bineînţeles că Derrida nu susţine afirmaţia empirică cum că scrisul ar fi fost reprezentat cronologic mai timpuriu decât vorbirea. El îşi sprijină argumentul chiar pe reprezentarea obişnuită, conform căreia scrisul reprezintă semnul devenit reflexiv prin excelenţă. Totuşi scrisul nu este ceva parazitar; mai degrabă cuvântul vorbit tinde prin natura lui să fie suplimentul cuvântului scris, în aşa fel încât esenţa limbii, anume stabilirea *convenţională* şi „instituţionalizarea" semnificaţiilor în semnul-substrat, poate fi explicată cu ajutorul însuşirilor constitutive ale scriiturii. Toate mediile de exprimare sunt prin esenţă „scriitură". Toate semnele lingvistice sunt arbitrare, se află într-o relaţie convenţională cu semnificaţia pe care o simbolizează; iar „ideea asocierii nu poate fi gândită înaintea posibilităţii scrisului şi în afara orizontului său".[329]

Derrida se foloseşte de reprezentarea fundamentală a foneticii structuraliste, potrivit căreia caracteristicile definitorii ale fiecărui fonem particular sunt determinate numai prin relaţia stabilită sistematic a unui fonem cu toate celelalte. Însă în acest caz forma sonoră particulară nu este constituită prin substanţa fonetică, ci printr-un mănunchi de caracteristici raportate la sistem, abstracte. Derrida citează cu satisfacţie pasajul următor din *Principiile* lui Saussure: „în esenţa sa semnificantul lingvistic nu este nicidecum sonor; el este necorporal, nu este constituit prin substanţa sa materială, ci doar prin diferenţele care separă imaginea sa sonoră de toate celelalte."[330] Derrida se bazează pe proprietăţi structurale ale semnului care se pot realiza la fel de bine în substanţa cernelei, precum şi în substanţa aerului; în aceste forme abstracte de expresie care se comportă indiferent faţă de mediile de expresie diferite ale formei sonore şi scrise el recunoaşte caracterul de scriitură al limbii. Această scriitură primordială le stă amândurora la bază, atât cuvântului rostit, cât şi celui scris.

---

[329] J. Derrida (1974), 78; v. şi excelenta prezentare a lui J. Culler, *On deconstruction*, London 1983, 89-109.

[330] F. d. Saussure (1967), 141 sq.

Scriitura primordială ia locul unui creator nesubiectual de structuri, care sunt, conform structuralismului, lipsite de orice autor. Ea instituie diferențele între elementele-semne, raportate reciproc unele la altele într-o ordine abstractă. Aceste „diferențe" în sensul structuralismului Derrida le îmbină nu fără violență cu acea diferanță – elaborată cu ajutorul teoriei husserliene a semnificației – care trebuie să depășească diferența ontologică a lui Heidegger: „Ea (diferanța) face cu putință articulația cuvântului rostit și a scriiturii – în sens obișnuit –, așa cum ea fundează și opoziția metafizică între sensibil și inteligibil și, dincolo de acestea, între semnificant și semnificat, între expresie și semnificație."[331] Toate expresiile lingvistice, indiferent dacă apar în forma fonemelor sau a grafemelor, sunt oarecum puse în mișcare de o scriitură primordială care însă nu este prezentă. Precedând tuturor proceselor comunicative și subiecților participanți, ea îndeplinește funcția unei deschideri de lume, ce-i drept, în așa fel încât rămâne retrasă, rezistă parusiei și-și lasă urma doar în structura de trimitere a textului generat la „textul universal". Motivul dionisiac al zeului care își face simțită prezența promisă fiilor și fiicelor Occidentului într-un mod și mai percutant printr-o absență mistuitoare revine în metafora despre scrierea primordială și urma ei: „însă mișcarea urmei este cu necesitate ascunsă, ea se ivește ca ascundere de sine. Dacă celălalt se anunță ca atare, el se actualizează în disimularea lui însuși."[332]

Deconstrucțiile lui Derrida urmează cu exactitate mișcarea de gândire heideggeriană. Involuntar el demască fundamentalismul răsturnat al acestei gândiri, supralicitând încă o dată diferența ontologică și ființa prin diferanța unei scrieri care mută cu încă un etaj mai jos o origine deja pusă în mișcare. Astfel, câștigul pe care Derrida l-a sperat de la gramatologie și de la o textualizare aparent concretizatoare a istoriei ființei rămâne neînsemnat. Ca participant la discursul filosofic al modernității, Derrida moștenește slăbiciunile unei critici a metafizicii care nu se rupe de intenția filosofiei originii. În ciuda gestului schimbat, el nu realizează în cele din urmă decât o mistificare a unor patologii sociale evidente; și el desprinde gândirea esențială, și anume deconstructivă, de analiza științifică și ajunge la invocarea în formule goale a unei autorități nedeterminate. Aceasta nu este însă autoritatea unei ființe ocultate de ființare, ci autoritatea unei scrieri care nu mai este Sfântă Scriptură, a unei scrieri exilate, rătăcitoare, înstrăinate de propriul ei sens, care mărturisește testamentar despre absența sacrului. Derrida se deosebește de Heidegger mai întâi printr-o pretenţie de aparentă ştiinţificitate; apoi, însă, el nu face decât să se situeze cu a sa Nouă Ştiinţă peste pretinsa incompetenţă a ştiinţelor, în general, şi a lingvisticii, în particular.[333]

---

[331] J. Derrida (1974), 110.
[332] J. Derrida (1974), 82.

Derrida dezvoltă istoria fiinţei codată în scris într-o altă variantă decât Heidegger. Ce-i drept, el expediază ca şi acesta politica şi istoria contemporană într-un plan ontic de suprafaţă, pentru a putea zburda şi mai nestingherit, purtat de asociaţii, pe tărâmul ontologic al scriiturii primordiale. Însă retorica, care la Heidegger serveşte iniţierii în destinul fiinţei, promovează la Derrida o altă atitudine, una mai degrabă subversivă. Derrida se află mai aproape de dorinţa anarhistă de a întrerupe continuumul istoriei decât de indicaţia autoritară de a te supune destinului.[334]

Această atitudine contrară ţine probabil de faptul că Derrida, în ciuda oricărei dezminţiri, rămâne aproape de mistica iudaică. El nu vrea să se reîntoarcă precum Noul Păgânism în urma începuturile monoteismului, în urma unui concept al unei tradiţii ce rămâne legată de urmele scriiturii divine pierdute şi care se continuă prin exegeza eretică a Scripturilor. Derrida citează aprobând o vorbă a rabinului Eliezer, transmisă de E. Levinas: „Dacă toate mările ar fi pline de cerneală, toate iazurile plantate cu trestie de scris, dacă cerul şi pământul ar fi din pergament, şi toţi oamenii ar practica arta scrierii, ele tot nu ar epuiza Thora, pe care eu am studiat-o; prin aceasta Thora ar scădea la fel de puţin ca marea în care este înmuiată o pană."[335] Cabaliştii au avut deja totdeauna interesul să valorizeze Thora vorbită, care se bazează pe cuvântul omului, faţă de cuvântului presupus divin al Bibliei. Ei conferă un rang superior comentariilor prin care fiecare generaţie îşi reînsuşeşte revelaţia. Căci adevărul nu este fixat, nu a devenit pozitiv o dată pentru totdeauna într-un număr bine determinat de enunţuri. Această concepţie cabalistică a fost mai târziu încă o dată radicalizată. Acum până şi Thora scrisă trece drept o traducere problematică a cuvântului divin în limba oamenilor – ca o simplă interpretare, chiar contestabilă. *Totul* este o Thora orală, nici o silabă nu este transmisă autentic, nu este transmisă, pentru a spune aşa, în scriitura primordială. Thora copacului cunoaşterii este de la bun început o Thora ocultată. Ea îşi schimbă permanent veşmintele, iar aceste veşminte sunt tradiţia.

---

[333] J. Derrida (1974), 169 v. şi interviul cu Julia Kristeva în: J. Derrida, *Positions*, Chicago 1981, 35 sq.

[334] Derrida spune despre diferanţă: „Ea nu stăpâneşte, nu domneşte peste nimic, nu exercită nici o autoritate. Nu se anunţă prin nici o majusculă. Nu numai că nu există nici un imperiu al diferanţei, ci aceasta este pentru orice imperiu subversivă" (Derrida, 1976, 29).

[335] J. Derrida (1974), 31.

G. Scholem relatează despre discuții declanșate de întrebarea dacă toate cele zece porunci au fost transmise nefalsificat de către Moise poporului lui Israel. Câțiva cabaliști erau de părere că doar primele două porunci, care constituie monoteismul, provin de la însuși Dumnezeu; alții puneau la îndoială chiar și autenticitatea primelor cuvinte transmise de Moise. Rabinul Mendel din Rymanow radicalizează și mai mult o idee a lui Maimonides: „După părerea lui, nici măcar primele două porunci nu provin dintr-o revelație nemijlocită făcută întregii comunități a lui Israel. Tot ce a auzit Israel nu era nimic altceva decât acel *Aleph* cu care începe în textul ebraic al Bibliei prima poruncă... Aceasta mi se pare", adaugă Scholem, „a fi o propoziție demnă de toată atenția și adevărată într-un mod care dă de gândit. Consoana *Aleph* nu reprezintă în ebraică nimic altceva decât aspirarea laringală care precede unei vocale la începutul cuvântului. *Aleph* reprezintă deci totodată elementul din care provine fiecare sunet articulat... A auzi *Aleph*-ul nu înseamnă propriu-zis nimic, ci este doar trecerea la toate limbile perceptibile, și nu se poate spune despre el că transmite în sine un sens specific. Cu propoziția sa îndrăzneață... rabinul Mendel reduce revelația la o revelație mistică, adică la o revelație, ce-i drept, infinit înzestrată în sine cu sens, însă *fără* unul *specific*. Ea reprezenta ceva ce, pentru a întemeia autoritatea religioasă, trebuia tradus în limbile omenești; și ceea ce a făcut Moise este exact în sensul acestei idei. Fiecare enunț întemeietor de autoritate ar fi o interpretare care, oricât de valabilă și înaltă ar fi, rămâne totuși o interpretare umană a ceva care o transcende."[336] *Aleph*-ul rabinului Mendel este înrudit cu „a"-ul aton, discriminat doar în scris din „différance", numai prin faptul că în indeterminarea acestui semn fragil și ambiguu este concentrată întreaga plenitudine a promisiunii.

Conceptul lui Derrida circumscris gramatologic al unei scriituri primordiale ale cărei urme nu fac decât să provoace cu atât mai multe interpretări, cu cât devin mai indescifrabile, înnoiește conceptul mistic al tradiției ca un proces de revelație *care întârzie*. Autoritatea religioasă nu-și păstrează forța decât atâta vreme cât își disimulează adevăratul chip și hrănește astfel febra descifratoare a interpreților. Deconstrucția realizată în mod stăruitor reprezintă munca paradoxală a unei continuări a tradiției, în care energia salvatoare nu se reînnoiește decât prin efort epuizant. Munca deconstrucției face să crească și mai mult grămada de moloz a interpretărilor pe care vrea să le demoleze pentru a dezvălui fundamentele învăluite.

---

[336] G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Ffm. 1973, 47 sq.

Derrida crede că îl depăşeşte pe Heidegger; din fericire, el merge în urma acestuia. Experienţele mistice şi-au putut desfăşura, în tradiţiile iudaice şi creştine, forţa lor destructivă, forţa lor de lichidare ameninţătoare pentru instituţii şi dogme, doar fiindcă au rămas, în aceste contexte, raportate la Dumnezeul unic, ascuns, care transcende această lume. Iluminările rupte de această sursă concentrată de lumină devin ciudat de difuze. Calea profanării ei consecvente trimite către acel domeniu al experienţelor radicale pe care l-a deschis arta avangardistă. Nietzsche şi-a extras orientările din desfătarea pur estetică a subiectivităţii extatice, ieşite din sine. Heidegger s-a oprit la jumătatea drumului; el vroia să păstreze forţa unei iluminări care *şi-a pierdut direcţia,* fără a plăti însă preţul pentru profanarea acesteia. El se joacă astfel cu o aură care şi-a pierdut sacralitatea. În mistica fiinţei iluminările recad în magie. În mistica neopăgână, din charisma distrugătoare de limite a extracotidianului nu izvorăşte nici ceva eliberator, precum în estetic, nici ceva înnoitor, precum în religios – izvorăşte însă, în tot cazul, farmecul şarlataniei. Derrida purifică acum de acest farmec mistica fiinţei readusă în contextul tradiţiei monoteismului.[337] Dacă această presupunere nu este pe de-a întregul falsă, Derrida se reîntoarce în acel loc istoric unde cândva mistica s-a transformat în iluminism. Scholem a intuit o viață întreagă această schimbare radicală produsă în secolul al 18-lea. În condițiile secolului al 20-lea, mistica și iluminismul s-au reîntâlnit pentru „o ultimă dată" la Benjamin, și aceasta s-a întâmplat cu mijloacele conceptuale ale Materialismului Istoric. Că această mișcare singulară de gândire se poate repeta cu mijloacele unui fundamentalism negativ mi se pare îndoielnic; în orice caz, ea ar trebui să ne conducă și mai adânc în modernitatea pe care Nietzsche și urmașii săi vroiau să o depășească.

---

[337] Îmi văd confirmată această interpretare printr-un articol al lui Susan Handelman pe care nu l-am cunoscut decât ulterior (graţie unei trimiteri a lui J. Culler): *J. Derrida and the Heretic Hermeneutic*, în: M. Krapnick (ed.), *Displacement, Derrida and After*, Bloomington, Indiana, 1983, 98 sqq. S. Handelman aminteşte de un citat interesant din Levinas pe care Derrida şi-l însuşeşte (în eseul său despre Levinas): „A iubi mai mult Thora decât pe Dumnezeu înseamnă protecţie împotriva nebuniei contactului direct cu sacrul", şi subliniază înrudirea lui Derrida cu tradiţia rabinică şi în special cu radicalizările cabalistice şi eretice ale acesteia: „The statement (of Levinas) is striking and eminently Rabbinic – the Thora, the Law, Scripture, God, he says, are even more important than He. We might say that Derrida and the Jewish heretic hermeneutic do precisely that: forsake God but perpetuate a Thora, Scripture or Law in their own displaced and ambivalent way" (115). S. Handelman se referă, de asemenea, la devalorizarea transmiterii originale a cuvântului lui Dumnezeu în favoarea Thorei orale care, în decursul istoriei exilului, ridică pretenţia la o autoritate crescândă şi în cele din urmă chiar decisivă: „That is, all later Rabbinic interpretation shared the same divine origin as the Thora of Moses; interpretation, in Derridean terms, was 'always already there'. Human interpretation and commentary are fluid in a way that it is difficult to imagine for a sacred text, but this fluidity is a central tenet of contemporary critical theory, especially in Derrida." (101) Mai departe S. Handelman plasează în mod convingător denunţarea de către Derrida a logocentrismului occidental ca fonocentrism în contextul istorico-religios al unei apărări repetate a literei împotriva spiritului. Derrida dobândeşte astfel un loc în cadrul apologeticii iudaice. Creştinismul paulian a discreditat istoria interpretării Thorei orale ca „litere moarte" (2 Corintinieni 3, 6) în faţa „spiritului viu" al prezenţei nemijlocite a lui Cristos. Pavel critică evreii care se agaţă de litere şi care nu vor să renunţe la „scriere" în favoarea „logos-ului" revelaţiei cristice: „Derrida's choice of writing to oppose to Western logocentrism is a re-emergence of Rabbinic hermeneutics in a

Excurs asupra nivelării diferenței de gen dintre filosofie și literatură

I

„Dialectica negativă" a lui Adorno și „deconstrucția" lui Derrida pot fi înțelese ca răspunsuri diferite la aceeași problemă. Autocritica totalizatoare a rațiunii se încurcă în contradicția performativă de a vrea să dezvăluie natura autoritară a rațiunii centrate în subiect numai prin recurs la propriile mijloace ale acesteia. Mijloacele de gândire care ratează „non-identicul" și care rămân prizoniere în „metafizica prezenței" sunt totodată singurele mijloace disponibile pentru a dezvălui insuficiența proprie a acesteia. Heidegger scapă de acest paradox refugiindu-se în înălțimile imponderabile ale unui discurs ezoteric special, care se desprinde în general de limitările vorbirii discursive și se imunizează, prin indeterminare, față de oricare obiecție specifică.

---

displaced way. Derrida will undo Greco-Christian theology and move us back from ontology to grammatology, from Being to Text, from Logos to Ecriture-Scripture." (111) În acest context este de mare importanță faptul că Derrida nu-și procură motivul zeului activ prin absență și retragere, precum Heidegger prin Hölderlin, din receptarea romantică a lui Dionyssos, neputând să-l opună monoteismului ca pe un motiv *arhaic*. Mai degrabă absența activă a lui Dumnezeu este un motiv pe care Derrida îl găsește prin Levinas în chiar tradiția iudaică: „The absent God of the Holocaust, the God who obscures his face, paradoxically becomes for Levinas the condition of Jewish belief... Judaism is then defined as this trust in an absent God". (115) Prin aceasta critica metafizicii dobândește la Derrida o altă semnificație decât la Heidegger. Travaliul deconstrucției servește unei înnoiri nemărturisite a unui discurs cu Dumnezeu, care a fost întrerupt în condițiile *moderne* ale unei ontoteologii care și-a pierdut caracterul obligatoriu. Nu depășirea modernității prin recursul la surse arhaice ar fi atunci intenția, ci o luare specifică în considerație a condițiilor gândirii moderne postmetafizice, în care discursul cu Dumnezeu protejat ontoteologic nu mai poate fi continuat.

Heidegger se folosește, în demersul criticii metafizicii, de conceptele metafizice ca de o scară pe care o aruncă după ce a escaladat pervazul. O dată ajuns sus, Heidegger cel din perioada târzie nu se retrage însă, ca tânărul Wittgenstein, în contemplarea tăcută a misticului, ci ridică cu gesturi profetice, într-un șuvoi de cuvinte, pretenții la autoritatea celui inițiat.

Altfel procedează Adorno. El nu se strecoară afară din paradoxul criticii autoreferențiale a rațiunii; el face din contradicția performativă, recunoscută ca fiind inevitabilă și în care această gândire se mișcă de la Nietzsche încoace, forma de organizare a comunicării indirecte. Gândirea identificatoare întoarsă împotriva ei înseși este constrânsă la o dezmințire continuă. Ea lasă să se vadă rănile pe care și le provoacă sieși și obiectelor. Acest exercițiu poartă pe bună dreptate numele de dialectică negativă; căci Adorno practică neabătut, ca pe un fel de fetișism al dezvrăjirii, negația determinată, deși ea și-a pierdut orice punct de sprijin în configurația categorială a logicii hegeliene. Cramponarea de o procedură critică ce nu mai poate fi sigură de propriile baze se explică prin faptul că Adorno, spre deosebire de Heidegger, nu disprețuiește de pe poziții elitiste gândirea discursivă. Rătăcim pe tărâmul discursivului, desigur, într-un exil; și, totuși, numai forța insistentă, mobilizată împotriva ei înseși a unei reflecții lipsite de fundament păstrează relația cu utopia unei cunoașteri neconstrângător-intuitive de mult apuse, ce aparține trecutului imemorial.[338] Ca formă decăzută a acesteia gândirea discursivă nu se poate identifica de la sine; abia experiența estetică dobândită prin contactul cu arta avangardistă o ajută să facă acest lucru. Promisiunea, pe care o tradiție filosofică învechită nu o mai poate onora, s-a retras în scriitura inversată a operei de artă ezoterice și necesită o descifrare negativă. Din această muncă de descifrare filosofia ia acel rest al unei încrederi paradoxale în rațiune, cu care Dialectica Negativă execută, cu obstinație, contradicțiile (în dublul sens al cuvântului) sale performative.

Derrida poate să nu împărtășească încrederea reziduală, confirmată estetic, a lui Adorno într-o rațiune de-plasată, alungată din domeniile filosofiei și chiar devenită utopică. Tot atât de puțin crede el, ce-i drept, că Heidegger, care folosește conceptele metafizice pentru a le „elimina prin epuizare”, s-a sustras cu adevărat constrângerilor conceptuale ale filosofiei subiectului. Cu siguranță că Derrida vrea să continue drumul deschis al criticii metafizicii; și el vrea să evadeze mai degrabă din paradox, decât să-i tot dea târcoale, gândindu-se la el. Însă, ca și Adorno, el s-a opus gestului profunzimii, pe care Heidegger îl imită necugetat față de interlocutorul său, filosofia originii. De aceea, există paralele și între Derrida și Adorno.

---

[338] H. Schnädelbach, *Dialektik als Vernunftkritik*, în: L. v. Friedeburg, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz* 1983, 66 sqq.

Această înrudire în gestul gândirii ar necesita o analiză mai exactă. Adorno și Derrida sunt sensibilizați în același mod împotriva modelelor definitive, totalizatoare, care-și încorporează totul, în special împotriva organicului din opera de artă. Astfel, ambii accentuează primatul alegoricului față de simbolic, al metonimiei față de metaforă, al romanticului față de clasic. Ambii folosesc fragmentul ca formă a prezentării și sunt suspicioși în fața oricărui sistem. Ambii descifrează, cu multă inspirație, cazul normal pornind de la cazurile limită; ei se întâlnesc într-un extremism negativ, descoperă esențialul în marginal și secundar, dreptatea de partea subversivului și repudiatului, adevărul la periferie și în neautentic. Unei neîncrederi față de tot ceea ce este nemijlocit și substanțial îi corespunde căutarea intransigentă a medierilor, a presupozițiilor și dependențelor ascunse. Criticii originilor, originalelor, primordialităților îi corespunde un anumit fanatism de a demonstra în toate existența a ceva doar produs, imitat și secundar. Ceea ce străbate ca un motiv materialist opera lui Adorno, demascarea instituirilor idealiste, răsturnarea falselor contexte de constituire, teza despre primatul obiectului, – toate acestea își găsesc o paralelă în logica lui Derrida a suplementarității. Munca revoltătoare a deconstrucției vizează distrugerea ierarhiilor cizelate de concepte fundamentale, demolarea contextelor de întemeiere și a relațiilor conceptuale de dominație, ca de exemplu între vorbire și scriitură, între inteligibil și sensibil, natură și cultură, interior și exterior, spirit și materie, bărbat și femeie. Una dintre aceste perechi conceptuale o formează logica și retorica. Derrida are un interes deosebit să răstoarne primatul, canonizat deja de Aristotel, al logicii în fața retoricii.

Să nu ne închipuim cumva că Derrida s-ar fi ocupat de această întrebare controversată din perspectivele firești ale istoriei filosofiei. Altfel ar fi trebuit să relativizeze valoarea propriului său proiect, comparându-l cu moștenirea constituită de la Dante până la Vico, și păstrată vie de Hamann, Humboldt și Droysen până la Dilthey și Gadamer. În această tradiție s-a făcut auzit acel protest împotriva primatului platonico-aristotelic al logicului în fața retoricului, căruia Derrida îi dă din nou glas. Derrida vrea să extindă suveranitatea retoricii asupra domeniului logicului pentru a rezolva acea problemă în fața căreia se află critica totalizatoare a rațiunii. Așa cum am arătat, el nu vrea să se declare mulțumit nici cu dialectica negativă a lui Adorno, nici cu critica metafizicii a lui Heidegger – prima rămâne prizoniera fericirii raționale a dialecticii, a doua vorbăriei despre origine a metafizicii. Heidegger evită paradoxul criticii autoreferențiale a rațiunii numai prin faptul că reclamă pentru gândirea evocatoare (Andenken) un statut special, şi anume dezlegarea de constrângerile discursive. Heidegger păstrează tăcerea asupra accesului privilegiat la adevăr. Derrida năzuieşte, în cele din urmă, la acelaşi acces ezoteric la adevăr, însă el nu doreşte să accepte acest acces ca pe un privilegiu – indiferent de la care instanţă. El nu ignoră cu un aer suveran obiecţia de inconsistenţă pragmatică, ci o face pe aceasta *lipsită de obiect*.

Despre „contradicţie" nu poate fi vorba decât în lumina unor cerinţe de consistenţă, care îşi pierd autoritatea sau care, în orice caz, sunt subordonate unor alte cerinţe, ca de exemplul unora de natură estetică, în caz că logica îşi pierde primatul ei tradiţional în faţa retoricii. Apoi, deconstrucţionistul poate trata operele filosofiei ca pe cele ale literaturii şi poate adapta critica metafizicii la criteriile criticii literare, care nu face greşeala de a se crede ştiinţifică. Imediat ce luăm în serios caracterul *literar* al scrierilor lui Nietzsche, îndreptăţirea criticii sale a raţiunii trebuie măsurată după criteriile reuşitei retorice, şi nu după consistenţa logică. O asemenea critică adaptată obiectului ei nu se orientează nemijlocit după reţeaua raporturilor discursive din care se construiesc argumente, ci după figurile producătoare de stil care decid asupra forţei de explicare literară şi de deschidere retorică a unui text. Pe cât de puţin intră în cadrele ştiinţei o critică a literaturii, care într-un anumit mod nu face decât să *continue* procesul literar al obiectelor ei, pe atât de puţin se supune o deconstrucţie a marilor texte filosofice – care, într-un sens mai larg, procedează în maniera criticii literare – normelor întreprinderilor pur cognitive ce urmăresc să rezolve anumite probleme.

Derrida *subminează,* deci, acea problemă pe care Adorno o recunoaşte ca fiind inevitabilă şi din care el face punctul de plecare al gândirii identitare ce se transformă reflexiv. Pentru Derrida problema devine fără obiect, deoarece travaliul deconstructivist nu poate fi legat de obligaţiile discursive ale filosofiei şi ştiinţei. Derrida numeşte procedeul său deconstrucţie, deoarece ea trebuie să *demoleze eşafodajul* ontologic pe care filosofia l-a ridicat în decursul istoriei raţiunii centrate în subiect. În acest travaliu al deconstrucţiei, Derrida nu procedează analitic în sensul identificării unor presupoziţii sau implicaţii ascunse. În acest fel a criticat fiecare generaţie operele generaţiei precedente. Derrida procedează mai degrabă în maniera criticii stilistice, descifrând în abundenţa retorică de semnificaţie a straturilor literare ale unui text care apare ca ne-literar ceva de ordinul unor comunicări indirecte prin care textul însuşi îşi dezminte conţinuturile sale manifeste. În acest mod, Derrida constrânge texte, precum sunt cele ale lui Husserl, Saussure sau Rousseau, să depună mărturie împotriva părerii explicite a autorilor lor. Textele răstălmăcite contrazic ele însele, datorită conţinutului lor *retoric*, ceea ce ele enunță, de exemplu primatul afirmat explicit al semnificației față de semn, al vocii față de scriitură, a ceea ce este intuitiv dat și nemijlocit prezent față de ceea ce doar ține locul și este amânat sau amână el însuși. Într-un text filosofic, pata invizibilă poate fi tot atât de puțin identificată la nivelul conținuturilor manifeste ca și într-un text literar. „Blindness and Insight" sunt împletite retoric una cu alta. Astfel, acele limitări constitutive pentru cunoaștere ale unui text filosofic devin accesibile interpretului de-abia atunci când el tratează textul ca pe ceva ce acesta nu ar vrea să fie – ca pe un text literar.

Dacă însă textul filosofic (sau științific) ar fi prin aceasta doar *înstrăinat* într-unul aparent literar, deconstruirea ar rămâne un act arbitrar. Țelul lui Heidegger de a distruge din interior formele de gândire metafizice Derrida îl poate atinge cu ajutorul unui procedeu esențialmente retoric, numai dacă textul filosofic este *cu adevărat* un text literar – dacă se poate *arăta* că diferența de gen dintre filosofie și literatură se dizolvă la o privire mai atentă. Această dovadă trebuie să poată fi adusă ea însăși pe calea deconstrucției; în orice caz, aici se dovedește încă o dată imposibilitatea de a specializa limbajele filosofiei și științei pe țeluri cognitive, așa încât ele să fie purificate de tot ceea ce este metaforic și retoric, să fie păstrate nealterate de adaosuri literare. În praxisul deconstructiv se dovedește că diferența dintre filosofie și literatură este caducă; la sfârșit, toate diferențele specifice dispar într-un context textual cuprinzător, care înglobează totul. Ipostaziind, Derrida vorbește despre „text universal". Nu rămâne decât scriitura care se scrie pe sine, ca mediu în care fiecare text este întrețesut cu toate celelalte. Fiecare text în parte, fiecare gen particular și-a pierdut deja autonomia, înainte de a ajunge să se manifeste, în favoarea unui context care înghite totul și a unui proces incontrolabil de producere spontană de text. Pe aceasta se bazează primatul retoricii – care are de-a face cu calitățile textelor – față de logică ca un sistem de reguli, căruia nu îi sunt subordonate în mod exclusiv decât anumite tipuri de discurs bazate pe argumentare.

II

Transformarea, la început greu de remarcat, a „destrucției" în „deconstrucție" a tradiției filosofice transpune, deci, critica radicală a rațiunii în domeniul retoricii și îi indică, astfel, o ieșire din aporia autoreferențialității: cine vrea să acuze de paradoxuri critica metafizicii după această transformare

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a formei ei a înțeles-o greșit ca fiind știință. Acest argument este corect numai dacă sunt corecte următoarele presupoziții:

1) critica literară nu este o întreprindere la origine științifică, căci ea se supune acelorași criterii retorice ca și obiectele ei literare;

2) între filosofie și literatură există atât de puțin o diferență de gen, încât textele filosofice pot fi revelate în conținuturile lor esențiale prin critica literară;

3) primatul retoricii în fața logicii înseamnă competența generală a retoricii pentru calitățile generale ale unui cadru textual care înglobează totul și în care, în cele din urmă, se dizolvă toate diferențele specifice: tot atât de puțin pe cât constituie filosofia și știința universuri proprii, constituie și arta și literatura un imperiu al ficțiunii care și-ar putea afirma autonomia în fața textului universal.

Propoziția (3) explică propozițiile (2) și (1) în măsura în care nu mai iau „criticii literare" în manieră specifică. Critica literară servește ce-i drept ca un caz model care se explică pe sine printr-o lungă tradiție; însă el trece, de asemenea, ca model pentru ceva mai general, și anume pentru o critică făcută după calitățile retorice ale discursurilor cotidiene și extracotidiene. Procedeul deconstrucției se folosește de această critică generalizată în scopul aducerii la lumină a abundenței retorice de semnificații a textelor filosofice și științifice, împotriva sensului lor manifest. Pretenția lui Derrida, potrivit căreia „deconstrucția" este un mijloc pentru a scoate critica nietzscheeană radicală a rațiunii din fundătura autoreferențialității ei aporetice, depinde, deci, de teza numărul (3).

Tocmai această teză se află și în centrul interesului receptării însuflețite pe care o cunoaște opera lui Derrida în departamentele de critică literară din universitățile americane proeminente.[339] În SUA critica literară este de mult instituționalizată în activitatea științifică ca disciplină academică. O dată cu ea a fost de la început instituționalizată și întrebarea chinuitoare privitoare la științificitatea criticii literare. Fundalul pentru receptarea lui Derrida îl constituie, cu siguranță, această îndoială endemică, dar și dizolvarea Noii Critici, care domina de decenii și care era convinsă de autonomia operei de artă lingvistice, fiind în cele din urmă mistuită de patosul structuralist al științei. În această constelație ideea „deconstrucției" s-a putut impune deoarece ea deschidea criticii literare, sub premise exact contrare, o sarcină de o semnificație incontestabilă: Derrida contestă autonomia operei de artă lingvistice și sensul propriu al aparenței estetice tot atât de energic precum contestă și posibilitatea ca știința să atingă vreodată un statut științific. Totodată critica literaturii îi servește ca model pentru un procedeu care, prin depășirea gândirii proprie metafizicii prezenței și a epocii logocentrice, preia de-a dreptul o misiune istorică.

---

[339] Acest lucru este valabil în special pentru criticii de la Yale – Paul de Man, Geoffrey Hartmann, Hillis Miller und Harold Bloom; v. J. Arac, W. Godzich. W. Martin (ed.), *The Yale Critics: Deconstruction in America*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. Centre importante ale deconstructivismului sunt pe lîngă Yale-University printre altele John Hopkins University, precum și Cornell-University, Ithaca, N. Y.

Nivelarea diferenței de gen dintre critica literară și literatură eliberează travaliul critic de constrângerea anevoioasă de a se supune unor standarde pseudoștiințifice; totodată, acest lucru o ridică deasupra științei, până la nivelul înalt al activității creatoare. Critica nu mai are nevoie să se înțeleagă pe sine ca ceva secundar, ea dobândește rang literar. Cu texte din Miller, Hartmann și de Man se susține noua conștiință de sine „that critics are no more parasites than the texts they interprete, since both inhabit a host-text of pre-existing language which itself parasitically feeds on their hostlike willingness to receive it". Deconstructiviștii se despart de concepția, moștenită de la Matthew Arnold, despre funcția pur subordonată a criticii: „Criticism is now crossing over into literature, rejecting its subservient, Arnoldian stance and taking the freedom of interpretative style with a matchless gusto."[340] Astfel Paul de Man tratează în cartea sa, poate cea mai strălucitoare, texte critice din Lukács, Barthes, Blanchot și Jakobson după aceeași metodă și cu aceeași finețe ce se întâlneau altădată doar în textele literare: „since they are not scientific, critical texts have to be read with the same awareness of ambivalence that is brought to the study of non-critical literary texts."[341]

Tot atât de importantă ca și adaptarea criticii literare la caracteristicile producției literare creatoare este însă creșterea în importanță pe care o cunoaște critica literară ca participantă la activitatea criticii metafizicii. Această valorizare prin critica metafizicii cere o întregire opusă interpretării lui Derrida a nivelării diferenței de gen dintre filosofie și literatură. Jonathan Culler amintește de sensul strategic la Derrida al unei tratări a textelor filosofice prin critica literară, cu scopul de a recomanda criticii literare să trateze la rândul ei textele literare ca texte filosofice. Distincția menținută și, totodată, decis relativizată între cele două specii „is essential to the demonstration, that the most truly philosophical reading of philosophical texts ... is one that treats the work as literature, as a fictive, rhetorical construct whose elements and order are determined by various textual exigencies". Apoi el continuă: „Conversely, the most powerful and opposite readings of literary works may be those that treat them as philosophical gestures by teasing out the implications of their dealings with the philosophical oppositions that support them."[342] Propoziția (2) este deci variată în sensul următor:

---

[340] Ch. Norris, *Deconstruction. Theory and Practice*, London și N. Y. 1982, 93 și 98.

[341] P. de Man, *Blindness and Insight*, ed. a 2-a, Minniapolis, 1983, 110.

(2') între filosofie și literatură există atât de puțin o diferență de gen, încât textele literare pot fi revelate în conținutul lor esențial cu ajutorul criticii metafizicii.

Totuși, ambele propoziții (2) și (2') trimit la primatul afirmat de propoziția (3) al retoricii față de logică. De aceea este important pentru criticii literari americani să dezvolte un concept de literatură *universală* care e identic ca sferă de cuprindere cu retorica în genere și care ar corespunde „textului universal" al lui Derrida. O dată cu conceptul tradițional de filosofie, care neagă bazele metaforice ale gândirii filosofice, este deconstruit și conceptul de literatură limitat la elementul de ficțiune: „The notion of literature or literary discourse is involved in several of hierarchical oppositions on which deconstruction has focused: serious/non-serious, literal/metaphorical, truth/fiction ... Deconstruction's demonstration that these hierarchies are undone by the working of the texts that propose them alters the standing of literary language." Iar acum urmează, în forma unei propoziții condiționale, teza de care depinde totul – atât noua înțelegere de sine a criticii literare, valorizate ca critică a metafizicii, cât și dizolvarea deconstructivistă a contradicției performative a unei critici autoreferențiale a rațiunii: „If serious language is a special case of non-serious, if truths are fictions whose fictionality has been forgotten, then literature is not a deviant, parasitical instance of language. On the contrary, other discourses can be seen as cases of a generalized literature, or archi-literature."[343] Deoarece Derrida nu face parte dintre filosofii care iubesc argumentarea, este recomandabil să-i urmăm pe discipolii lui critici literari crescuți în climatul argumentativ anglo-saxon, pentru a vedea dacă această teză se poate susține cu adevărat.

J. Culler reconstruiește foarte clar discuția, oarecum netransparentă, dintre Jacques Derrida și John Searle pentru a arăta, luând ca exemplu teoria actelor de vorbire ale lui Austin, că fiecare încercare de a delimita domeniul cotidian al limbii normale de o utilizare „neobișnuită", care „deviază" de la cazurile standard, este sortită eșecului. Teza lui Culler este completată și confirmată indirect de o cercetare cu metoda teoriei actelor de vorbire, efectuată de Mary Louise Pratt, care dorește să demonstreze pe exemplul poeticii structuraliste, că și încercarea de a delimita domeniul extracotidian al vorbirii ficționale de discursurile cotidiene eșuează (vezi Secțiunea III). Totuși, să ne referim mai întâi la disputa dintre Derrida și Searle.[344]

---

[342] J. Culler, *On deconstruction*, London 1983, 150.
[343] J. Culler (1983), 181.

Din această discuție complexă, J. Culler reliefează ca punct central de dispută întrebarea dacă Austin reușește să facă, așa cum pare, un pas absolut neechivoc, provizoriu și pur metodic. Austin vrea să analizeze regulile stăpânite intuitiv de către vorbitorii competenți, pe baza cărora pot fi efectuate cu succes acțiuni de vorbire tipice. El realizează această analiză asupra unor propoziții enunțate *cu seriozitate*, pe cât posibil *de simple* și folosite *în sens literal* din praxisul cotidian *normativ*. Această unitate de analiză a actului standard de vorbire se datorează, deci, unor anumite abstracții. Teoreticianul actului de vorbire își orientează atenția către un eșantion de enunțuri din limbajul normal, din care sunt excluse toate cazurile complexe, derivate, parazitare și deviante. La baza delimitării se află un concept al praxisului lingvistic „obișnuit" sau normal, un concept de „ordinary language" de al cărui caracter inofensiv și consistență Derrida se îndoiește. Intenția lui Austin este clară: el vrea să analizeze proprietățile generale, să spunem ale „promisiunii", pe acele cazuri în care exprimarea unor propoziții corespunzătoare *funcționează* cu adevărat ca o promisiune. Există contexte în care aceleași propoziții își pierd forța ilocuționară a unei promisiuni. Pronunțată de un actor pe scenă, ca parte componentă a unei poezii sau doar în cadrul unui monolog, o promisiune devine, crede Austin, „într-un mod curios goală și nulă". Același lucru este valabil și pentru promisiunea care apare într-un citat sau este doar menționată. În aceste contexte nu apare o utilizare *serioasă* sau *cu caracter obligatoriu*, și nici măcar o utilizare *literală* a propoziției performative corespunzătoare –, ci o utilizare derivată sau parazitară. Modurile fictive, sau simulate, sau indirecte ale utilizării sunt, așa cum repetă insistent Searle, „parazitare" în sensul că presupun logic posibilitatea unei utilizări serioase, literale și cu caracter obligatoriu a propozițiilor adecvate gramatical pentru o promisiune. Culler desprinde din textele lui Derrida în principal trei obiecții care ar viza imposibilitatea unei asemenea operații și ar arăta că diferențierile curente între modul de vorbire serios și simulat, literal și metaforic, cotidian și fictiv, obișnuit și parazitar se năruiesc.

---

[344] În articolul său *Signatur, Ereignis, Kontext,* Derrida dedică ultima parte unei controverse cu teoria lui Austin: J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Bln. 1976, 142 sqq. La aceasta se referă J. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida, Glyph*, Nr. 1, 1977, 198 sqq. Răspunsul lui Derrida a apărut în *Glyph* nr. 2, 1977, 202 sqq. sub titlul: *Limited Inc.*

a) Cu primul argument, Derrida produce o relație care nu explică prea multe despre posibilitatea citării și repetiției, pe de o parte, și ficționalitate, pe de alta. Citatul unei promisiuni este față de promisiunea făcută direct doar în aparență ceva secundar; căci redarea indirectă în citat a unei exprimări performative este o formă a repetiției; și deoarece citarea presupune posibilitatea repetării după o regulă, deci caracterul convențional, ține de esența oricărei exprimări produse în mod convențional, deci și a exprimării performative faptul că poate fi citată – și, în sens mai larg, imitată fictiv: „If it were not possible for a character in a play to make a promise, there could be no promise in real life, for what makes it possible to promise, as Austin tell us, is the existence of a conventional procedure, of formulas one can repeat. For me to be able to make a promise in real life there must be iterable procedures or formulas such as are used on stage. Serious behavior is a case of role-playing."[345]

În mod evident, Derrida presupune deja în argument ceea ce el vrea să demonstreze: că fiecare convenție care permite repetarea acțiunilor exemplare nu posedă doar caracter simbolic, ci și unul din capul locului fictiv. Faptul că, în cele din urmă, convențiile de joc *nu* se deosebesc de normele de acțiune ar trebui mai întâi să fie arătat. Austin se referă la citatul unei promisiuni ca la un exemplu de formă derivată sau parazitară, deoarece promisiunii citate îi este sustrasă, prin forma redării indirecte, forța ilocuționară: ea este astfel scoasă dintr-un context în care „funcționează", deci coordonează acțiunile diferiților participanți la interacțiune și declanșează consecințe relevante pentru acțiune. *Eficient pe planul acțiunii* este doar actul de vorbire efectuat de fiecare dată în mod actual, de care promisiunea amintită printr-un citat sau relatată depinde gramatical. Această încadrare, care neutralizează forța ilocuționară, constituie și puntea între redarea prin citat și prezentarea fictivă. Și o acțiune scenică se sprijină bineînțeles pe o bază de acțiuni cotidiene (ale actorilor, ale regizorului, ale specialiștilor de scenă și funcționarilor de la teatru); și în acest context-cadru promisiunile pot funcționa *într-un alt mod* „decât pe scenă", și anume ca obligații cu urmări relevante pentru acțiune. Derrida nu face nici o încercare de a „deconstrui" acest mod special de funcționare al limbajului cotidian în acțiunea comunicativă. Austin a descoperit în forța de coeziune ilocuționară a enunțurilor lingvistice un mecanism de coordonare a acțiunii care supune vorbirea normală, permisă în praxisul cotidian, altor limitări decât vorbirea fictivă, simularea și monologul interior. Limitările în care actele ilocuționare dezvoltă o forță de coordonare a acțiunii și declanșează urmări relevante pentru acțiune definesc domeniul limbii „normale". Ele pot fi analizate ca acele presupoziții idealizante pe care noi trebuie să le facem în acțiunea comunicativă.

---

[345] J. Culler (1983), 119.

b) La asemenea idealizări se referă al doilea argument, pe care Culler îl aduce împreună cu Derrida împotriva lui Austin și Searle. Orice analiză generalizantă a acțiunilor verbale trebuie să poată specifica condiții universale de context pentru succesul ilocuționar al acțiunilor verbale standardizate. Această sarcină a fost abordată în special de Searle.[346] Expresiile lingvistice își schimbă însă semnificația în funcție de contexte schimbătoare: mai întâi contextele sunt astfel create încât sunt deschise pentru specificări din ce în ce mai largi. Ține de particularitățile limbii noastre faptul că putem desprinde enunțuri din contextul lor originar și le putem pune în alte contexte – Derrida vorbește despre „altoire".

În acest mod ne putem imagina pentru un act de vorbire, precum „promisiunea luării în căsătorie", contexte din ce în ce mai noi și mai extravagante: specificarea condițiilor contextuale generale nu se izbește de nici o limită naturală: „Suppose that the requirements for a marriage ceremony were met but that one of the parties were under hypnosis, or that the ceremony were impeccable in all respects but had been called a ‚rehearsal', or finally, that while the speaker was a minister licensed to perform weddings and the couple had obtained a license, that three of them were on this occasion acting in a play that, coincidentally, included a wedding ceremony."[347] Această variație de context care modifică semnificația nu poate fi în principiu oprită sau controlată, deoarece contextele nu pot fi epuizate, adică stăpânite teoretic o dată pentru totdeauna. Culler arată în mod clar că Austin nu poate evita această dificultate nici măcar prin recurgerea la intențiile vorbitorului și ascultătorului. Nu ideile miresei, mirelui sau a preotului decid asupra validității ceremoniei, ci acțiunile lor și circumstanțele în care acestea sunt efectuate: „What counts is the plausibility of the description: whether or not the features of the context adduced create a frame that alters the illocutionary force of the utterances."[348]

Searle a reacționat la această dificultate introducând limitarea conform căreia semnificația literală a unei propoziții nu stabilește complet condițiile de validitate ale actului de vorbire în care este utilizată, ci aceasta este dependentă de completarea tacită printr-un sistem de presupoziții de fundal asupra normalității stărilor generale ale lumii. Aceste certitudini de fundal prereflexive sunt de natură holistă; ele nu pot fi epuizate printr-o mulțime numărabil finită de specificări. Semnificațiile propozițiilor, oricât de bine analizate, sunt valabile numai în raport cu o cunoaștere de fundal împărtășită, care este constitutivă pentru lumea vieții a unei comunități lingvistice. Searle subliniază însă că prin această relaționare nu este nicidecum introdus relativismul semnificației pe care îl vizează Derrida. Atâta vreme cât jocurile de limbaj funcționează și preînțelegerea constitutivă de lume lingvistică a vieții nu se năruiește, persoanele implicate se bazează, pe bună dreptate, pe stările lumii care sunt considerate ca „normale" în comunitatea lor. Iar în cazul în care convingerile de fundal individuale devin problematice, ei pleacă totuși de la faptul că pot ajunge în principiu la un acord motivat rațional. Ambele sunt supoziții tari, și anume idealizante; însă aceste idealizări nu sunt acte logocentrice arbitrare pe care teoreticianul le asociază unor contexte greu de îmblânzit pentru a le controla în aparență; ci presupoziții pe care participanții înșiși la comunicare trebuie să le asume pentru ca acțiunea comunicativă să fie în genere posibilă.

---

[346] John Searle, *Speech Acts*, Cambr. 1969 (germ. 1971); *idem*, *Expression and Meaning*, Cambr. 1979 (germ. 1982).

[347] J. Culler (1983), 121 sq.

[348] J. Culler (1983), 123.

c) Rolul unor supoziții idealizante ni-l putem clarifica, de asemenea, prin raportare la alte consecințe ale acelorași stări de fapt. Deoarece contextele sunt schimbătoare și pot fi extinse în direcții arbitrare, același text se poate deschide unor lecturi diferite; textul însuși face posibilă istoria incontrolabilă a receptării sale. Totuși, din această intuiție hermeneutică venerabilă nu decurge enunțul voit paradoxal al lui Derrida, după care fiecare interpretare este inevitabil o interpretare greșită, fiecare înțelegere o înțelegere greșită. J. Culler justifică propoziția: „every reading is a misreading" în felul următor: „If a text can be understood, it can be in principle understood repeatedly, by different readers in different circumstances. These acts of reading or understanding are not, of course, identical. They involve modifications and differences, but differences which are deemed not to matter. We can thus say, that understanding is a special case of misunderstanding, a particular deviation or determination of misunderstanding. It is misunderstanding whose misses do not matter."[349] Culler nu ține cont totuși de o anume împrejurare. Productivitatea procesului de înțelegere rămâne neproblematică doar atâta timp cât toți participanții se raportează la punctul de referință al unei înțelegeri posibile actualizate în care ei atribuie *acelorași* enunțuri *aceeași* semnificație. Și efortul hermeneutic care vrea să depășească diferenţele temporale şi culturale rămâne orientat, aşa cum a arătat Gadamer, după ideea unui acord posibil obţinut în mod actual.

---

[349] J. Culler (1983), 176.

Sub presiunea decizională a praxisului comunicativ cotidian, participanţii se bazează pe un acord cu rol de coordonare a acţiunii. Cu cât interpretările se îndepărtează mai mult de acest „caz serios”, cu atât mai repede se pot ele elibera cu adevărat de supoziţia idealizantă a unui consens realizabil. Însă niciodată nu se pot desprinde complet de ideea că interpretările greşite ar trebui să poată fi în principiu criticate pe baza unui consens realizabil în mod ideal. Această idee interpretul nu o transpune asupra obiectului; mai degrabă el o preia, cu atitudinea performativă a unui observator participant, de la părtaşii direcţi care pot *în genere acţiona comunicativ doar sub presupoziţia unor atribuiri de semnificaţie intersubiectiv identice.* N-aş dori, aşadar, să invoc împotriva tezei lui Derrida un pozitivism wittgensteinian al jocurilor de limbaj. Nu praxisul de limbaj pus de fiecare dată în joc decide ce semnificaţie revine unui text sau unei exprimări.[350] Mai degrabă jocurile de limbaj funcţionează doar pentru că presupun idealizări care trec dincolo de jocurile de limbaj, care – ca o condiţie necesară a înţelegerii posibile – generează perspectiva unui acord care poate fi criticat în funcţie de pretenţii de valabilitate. Un limbaj care operează sub astfel de limitări este supus unui test de durată. Praxisul comunicativ cotidian în care actanţii trebuie să se înţeleagă asupra a ceva din lume se află sub constrângerea confirmării, confirmare pe care abia nişte supoziţii idealizante o fac posibilă. Iar cu ajutorul acestei constrângeri la confirmare, legată de praxisul cotidian, poate fi diferenţiată odată cu Austin şi Searle utilizarea „obişnuită” a limbii de cea „parazitară”.

III

Până acum am criticat presupoziţia a treia, fundamentală a lui Derrida, doar în măsura în care am apărat (împotriva reconstrucţiei lui Culler a argumentelor lui Derrida) posibilitatea unei delimitări a limbajului normal de forme *derivate*. Nu am arătat încă cum poate fi delimitată vorbirea fictivă de utilizarea normală, adică cotidiană a limbajului. Pentru Derrida acest aspect este cel mai important. Dacă „literatura” şi „scrierea” constituie modelul pentru un ansamblu textual universal şi de nedepăşit, în care în cele din urmă toate diferenţele de gen se dizolvă, atunci ele nu au voie să se separe de celelalte discursuri ca un imperiu autonom al ficţiunii. Pentru adepţii lui Derrida în USA, din rândul criticilor literari, teza despre autonomia operei literare este de neacceptat, aşa cum am mai spus, şi din cauza faptului că ei vor să se despartă de formalismul specific Noii Critici şi esteticii structuraliste.

---

[350] V. J. Culler (1983), 130 sq.

Iniţial, structuraliştii praghezi încercaseră să diferenţieze limbajul poetic de cel obişnuit prin referire la raportul faţă de realitatea extralingvistică. În măsura în care limbajul se manifestă în *funcţiile comunicative*, el trebuie să producă relaţii între expresia lingvistică şi vorbitor, ascultător şi starea de fapt prezentată; acest lucru Bühler l-a conceput în schema sa semiotică ca funcţie de expresie, de apel şi reprezentare a semnului.[351] În măsura în care limbajul îndeplineşte însă o funcţie poetică, el o realizează pe aceasta în relaţia reflexivă a expresiei lingvistice cu sine. Prin urmare, raportul cu obiectul, conţinutul informativ şi valoarea de adevăr, condiţiile de valabilitate în genere, sunt exterioare limbajului poetic – o exprimare poate fi poetică în măsura în care se orientează după însuşi mediul limbajului, după propria formă lingvistică. Roman Jakobson a preluat această determinaţie într-o schemă extinsă de funcţii; el atribuie tuturor enunţurilor lingvistice (pe lângă funcţiile fundamentale – care coboară înapoi până la Bühler – de exprimare a intenţiilor vorbitorului, producerii unor relaţii interpersonale şi reprezentării unor stări de lucruri, precum şi alte două funcţii referitoare la stabilirea de contact şi la cod) o funcţie poetică care dirijează „raportarea la mesajul ca atare".[352] Caracterizarea mai exactă a funcţiei poetice (conform căreia principiul echivalenţei este transmis de pe axa selecţiei pe axa combinaţiei) ne interesează aici mai puţin decât o consecinţă interesantă, importantă pentru problema noastră legată de delimitare: „Orice încercare de a limita sfera funcţiei poetice la poezie sau poezia la funcţia poetică ar fi o simplificare înşelătoare. Funcţia poetică nu reprezintă singura funcţie a artei cuvântului, ci doar o funcţie *dominantă* şi care îi *determină structura,* în timp ce în toate celelalte activităţi lingvistice ea joacă un rol suplimentar, subordonat. *Conducând privirea către caracterul palpabil al semnelor*, această funcţie adânceşte dihotomia fundamentală între semne şi obiecte. Din acest motiv lingvistica nu are voie să se limiteze, atunci când cercetează funcţia poetică, la domeniul poeziei."[353] Vorbirea poetică trebuie deci caracterizată doar prin primatul şi forţa creatoare de structură ale unei funcţii anumite, care este în permanenţă realizată împreună cu alte funcţii ale limbajului.

Richard Ohmann se foloseşte de poziţia lui Austin pentru a specifica limbajul poetic în acest sens. Pentru el fenomenul care necesită explicaţie este ficţionalitatea operei literare, deci generarea aparenţei estetice cu care se deschide, pe baza praxisului cotidian neîncetat, o arenă secundă, căreia i s-a luat într-un mod specific realitatea. Ceea ce distinge limbajul poetic este capacitatea „generatoare de lume": „a literary work creates a world ... by providing the reader with *impaired* and incomplete speechacts which he completes by supplying the appropriate circumstances".[354] *Privarea* specifică *de putere* a actelor de vorbire, privare generatoare de ficțiune, rezidă în faptul că acestora le este răpită forța ilocuționară, că semnificațiile ilocuționare sunt păstrate doar ca într-o refracție, prin redare indirectă sau prin citat: „A literary work is a discourse whose sentences lack the illocutionary forces that would normally attach to them. Its illocutionary force is mimetic ... Specifically, a literary work purportedly imitates a series of speechacts, which in fact have no other existence. By so doing, it leads the reader to imagine a speaker, a situation, a set of ancillary events, and so on."[355] Punerea în paranteze a forței ilocuționare virtualizează raporturile mundane în care sunt prinse actele de vorbire datorită forței lor ilocuționare și îi eliberează pe participanții la interacțiune de obligația de a se înțelege asupra a ceva din lume pe baza unor supoziții idealizante, în așa fel încât să poată coordona planurile lor de acțiune și să asume îndatoriri cu urmări relevante pe planul acțiunii: „Since the quasi-speech-acts of literature are not *carrying on the world's business* – describing, urging, contracting etc. – the reader may well attend to them in a non-pragmatic way."[356] Neutralizarea forțelor de coeziune eliberează actele ilocuționare, golite de forță, de presiunea decizională a praxisului comunicativ cotidian, le scoate din sfera vorbirii obișnuite și le conferă astfel puterea de a crea în mod ludic lumi noi – sau mai degrabă: de a demonstra pur și simplu forța deschizătoare de lume a expresiilor lingvistice inovative. Această specializare pe funcția deschizătoare de lume a limbii explică autoreferențialitatea specifică a limbajului poetic, la care face referire Jakobson și care îl face pe G. Hartmann să-și pună întrebarea retorică: „Is not literary language the name we give to a diction whose frame of reference is such that the words stand out as words (even as sounds) rather than being, at once, assimilable meanings?„[357]

---

[351] K. Bühler, *Sprachtheorie* (1934), Stuttg. 1965, 24 sqq.

[352] R. Jakobson, „Linguistik und Poetik" (1960), în: *idem*, *Poetik*, Ffm. 1979, 92.

[353] R. Jakobson (1979), 92 sq.

---

[354] R. Ohmann, *Speech-Acts and the Definition of Literature*, *Philosophy and Rhetoric*, 4, 1971, 17.

[355] R. Ohmann (1971), 14.

[356] R. Ohmann (1971), 17.

[357] G. Hartmann, *Saving the Text*, Baltimore 1981, XXI.

Mary L. Pratt se referă la cercetările lui Ohmann[358] pentru a contrazice teza despre autonomia operei de artă literare în sensul lui Derrida, însă cu mijloacele teoriei actelor de vorbire. Potrivit acestei autoare, ficționalitatea, punerea în paranteze a forței ilocuționare și disocierea limbajului poetic de praxisul comunicativ cotidian nu pot fi considerate criterii exacte de separare, deoarece elemente fictive de vorbire precum gluma, ironia, fanteziile dorinței, povestirile și parabolele traversează discursurile noastre cotidiene și nu constituie în nici un caz un univers autonom, separat de „problemele lumii". Invers, cărți teoretice, memorii, jurnale de călătorie, romane istorice, precum și romane cu cheie sau thriller-uri, care tratează asemenea romanului *Cu sânge rece* al lui Truman Capote un caz atestat documentar, nu generează o lume neechivoc fictivă, deși noi atribuim adesea aceste producții în special „literaturii". Mary L. Pratt folosește rezultatele cercetărilor de sociolingvistică ale lui W. Labov[359] pentru a demonstra că narațiunile native, adică „istoriile" povestite spontan sau la dorință în viața de zi cu zi, ascultă de aceleași legi retorice de construcție și prezintă caracteristici structurale similare cu cele ale povestirilor literare: „Labov's data make it necessary to account for narrative rhetoric in terms that are not exclusively literary; the fact that fictive or mimetically organized utterances can occur in almost any realm of extraliterary discourse requires that we do the same for fictivity of mimesis. In other words, the relation between a work's fictivity and its literariness is indirect."[360]

Totuși, faptul că limbajul normal este presărat cu elemente fictive, narative, metaforice și, în genere, retorice nu depune mărturie împotriva încercării de a explica autonomia operei de artă lingvistice prin punerea în paranteză a forțelor ilocuționare. Căci caracteristica ficționalității este adecvată, după Jakobson, la delimitarea literaturii de discursurile cotidiene, doar în măsura în care funcția deschizătoare de lume a limbajului ajunge la supremație față de alte funcții ale acestuia și determină structura configurației lingvistice. Într-o anume privință, refracția și suprimarea parțială a unor pretenții ilocuționare de valabilitate diferențiază povestea de depoziția martorului, păcăleala de jignire, ironia de inducerea în eroare, ipoteza de afirmație, fantezia de percepție, manevra de războiul real și scenariul de raportul asupra unei catastrofe reale. Însă, în nici unul dintre aceste cazuri actele ilocuționare

---

[358] cf. și R. Ohmann, *Speech, Literature and the Space between*, New Literary History 5, 1974, 34 sqq.

[359] W. Labov, *Laguage in the Inner City*, Philadelphia 1972.

[360] M. L. Pratt, *Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington 1977, 92; îi mulțumesc lui J. Culler pentru trimiterea la această carte interesantă.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

nu-şi pierd forţa lor coezivă de coordonare a acţiunii. Şi în cazurile invocate pentru comparaţie funcţiile comunicative ale actului de vorbire rămân intacte, în măsura în care elementele fictive nu se pot desprinde din contextele practice de viaţă. Funcţia lingvistică de deschidere a lumii nu dobândeşte autonomie faţă de funcţia expresivă, regulativă sau informativă a limbii. Tocmai acesta este cazul în prelucrarea literară de către Truman Capote a unui proces notoriu, cercetat minuţios. Ceea ce întemeiază *preeminenţa* şi forţa creatoare de structuri a funcţiei poetice nu este devierea unei prezentări fictive faţă de redarea documentară a unui proces, ci prelucrarea exemplară ce desprinde cazul din contextul său şi face din el prilejul unei prezentări inovative, deschizătoare de lume, lămuritoare, caz în care mijloacele retorice ale prezentării ies din rutinele comunicative şi dobândesc viaţă proprie.

Este interesant de văzut cum este nevoită Mary L. Pratt, împotriva voinţei ei, să prelucreze această funcţie poetică. Contraproiectul ei socio-lingvistic începe cu analiza situaţiei de vorbire, pe care vorbirea poetică o împarte cu alte discursuri: acel aranjament în care un povestitor sau un vorbitor se adresează unui public şi revendică atenţia acestuia pentru un text. Textul este supus anumitor proceduri de prelucrare şi selecţie înainte ca el să fie gata de prezentare. Pentru ca un text să poată ridica pretenţii la răbdarea şi puterea de judecată a ascultătorilor el trebuie să îndeplinească anumite criterii de relevanţă: trebuie *să fie demn de a fi povestit*. Calitatea de a fi demn de povestit (tellability) trebuie să se măsoare în funcţie de manifestarea unei experienţe importante, unice. Un text demn de povestit trece în conţinutul său dincolo de contextul local al situaţiei vorbirii, şi poate fi elaborat mai departe: „As might be expected, these two features – contextual detachability and susceptibility to elaboration – are equally important characteristics of literature." Totuşi textele literare mai împart aceste proprietăţi cu „display texts" în general. Acestea sunt caracterizate cu referire la funcţiile lor comunicative speciale: „they are designed to serve a purpose I have described as that of verbally representing state of affairs and experiences which are held to be *unusual* or *problematic* in such a way that the addressee will respond affectively in the intended way, adopt the intended evaluation and interpretation, take pleasure in doing so, and *generally find the whole undertaking worth it*".[361] Se vede cum specialista în pragmatica limbajului se apropie oarecum din afară de textele literare. Acestea trebuie desigur să satisfacă o ultimă condiţie; în cazul textelor literare calitatea de a fi demn de povestit trebuie să dobândească *supremaţia* asupra altor proprietăţi funcţionale: „in

---

[361] Mary L. Pratt (1977), 148

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

the end, tellability can take precedence over assertibility itself.”[362] Doar în acest caz exigenţele funcţionale şi limitările structurale ale praxisului comunicativ cotidian (pe care M. L. Pratt le determină cu ajutorul postulatelor conversaţiei ale lui Grice) îşi pierd forţa. Faptul că fiecare se străduieşte să-şi structureze contribuţia informativ, să spună ceva relevant, să fie sincer şi să evite enunţurile obscure, ambigue şi superflue reprezintă presupoziţii idealizante ale acţiunii comunicative ce ţine de *limbajul normal*, însă nu ale vorbirii poetice: „Our tolerance, indeed propensity, for elaboration when dealing with tellable suggests, that, in Gricean terms, the standards of quantity, quality and manner for display texts differ from those Grice suggests for declarative speech in his maxims.”

În final, analiza se îndreaptă către o confirmare a tezei pe care dorea să o combată. În măsura în care funcţia poetică, deschizătoare de lume a limbii dobândeşte supremaţia şi forţa creatoare de structură, limbajul se eliberează de limitările structurale şi de funcţiile comunicative ale cotidianităţii. Spaţiul ficţiunii, care se deschide o dată ce formele de expresie ale limbii devin reflexive, rezultă din faptul că forţele ilocuţionare de coeziune şi acele idealizări care fac posibilă o utilizare a limbii orientată către înţelegere – şi astfel, prin recunoaşterea intersubiectivă a pretenţiilor criticabile de validitate, coordonarea permanentă a planurilor de acţiune – devin ineficiente. Controversa lui Derrida cu Austin poate fi citită şi ca negare a acestui domeniu structurat specific al praxisului comunicativ cotidian; ei îi corespunde negarea unui imperiu autonom al ficţiunii.

IV

Deoarece Derrida le neagă pe amândouă, el poate analiza orice discurs după modelul limbajului poetic, ca şi cum limba ar fi în genere determinată prin utilizarea poetică, specializată pe deschiderea lumii. Din această perspectivă limba ca atare converge cu literatura sau chiar cu „scriitura”. *Estetizarea limbii, plătită prin dubla negare a specificului vorbirii normale şi poetice*, explică şi insensibilitatea lui Derrida faţă de polaritatea plină de tensiune între funcţia poetică deschizătoare de lume a limbii şi funcţiile prozaice, intramundane, de care dă socoteală o schemă bühleriană de funcţii modificată.[363]

---

[362] Pratt (1977), 147.

[363] Cf. J. Habermas (1981), vol. I, 374 sqq.

Procesele mijlocite de limbă, precum dobândirea de cunoştințe şi tradiția culturală, constituirea identității, socializarea şi integrarea socială, fac față problemelor care se pun în lume; ele datorează specificității acestor probleme şi mediului lingvistic adaptat lor autonomia unor procese de învățare pe care Derrida nu le poate recunoaşte. Pentru el procesele mijlocite de limbă sunt inserate într-un context *creator de lume* care prejudecă totul; ele sunt date fatalist în seama evenimentului indisponibil al generării textului, sunt copleşite de transformarea poetico-creativă a fundalului înscenat ca scriitură primordială şi sunt condamnate la provincialism. Un contextualism estetic îl face pe Derrida orb la faptul că praxisul comunicativ cotidian trebuie să creeze, datorită idealizărilor conținute în acțiunea comunicativă, posibilitatea proceselor de învățare în lume, în care trebuie să se *confirme* la rândul ei forța deschizătoare de lume a limbajului interpretativ. Acestea dezvoltă o specificitate care transcende toate barierele locale, deoarece experiențele şi judecățile nu se formează decât în lumina unor pretenții criticabile de valabilitate. Derrida neglijează potențialul de negație al bazei de valabilitate a acțiunii orientate spre înțelegere; el face să dispară în spatele capacității generatoare de lume a limbii capacitatea de a rezolva probleme, pe care limba o posedă ca mediu prin care cei ce acționează comunicativ sunt inserați în raporturi mundane, atunci când se înțeleg asupra a ceva din lumea obiectivă, din lumea lor socială comună sau dintr-o lume subiectivă accesibilă într-un mod privilegiat.

O nivelare asemănătoare întreprinde Richard Rorty, care se deosebeşte de Derrida doar prin faptul că nu rămâne fixat în manieră idealistă la istoria metafizicii ca un supraproces care determină tot ceea ce este intramundan. Conform lui Rorty, ştiința şi morala, economia şi politica sunt livrate, *în acelaşi mod* ca arta şi filosofia, unui proces de protuberanțe creatoare de limbă. Fluxul interpretărilor pulsează, ritmic, precum istoria kuhniană a ştiinței, între revoluționarea limbii şi normalizarea acesteia. În toate domeniile vieții culturale Rorty observă aceeaşi oscilație între două situații: „One is the sort of situation encountered when people pretty much agree on what is wanted, and are talking about how best to get it. In such a situation there is no need to say anything terribly unfamiliar, for argument is typically about the truth of assertions rather than about the utility of vocabularies. The contrasting situation is one in which everything is up for grabs at once – in wich the motives and the terms of discussions are a central subject of argument ... In such periods people begin to toss around old words in new senses, to throw in the occasional neologism, and thus to hammer out a new idiom which initially attracts attention to itself and only later gets put to

work."[364] Se vede cum patosul nietzschean al filosofiei vieţii deturnate înspre lingvistică învăluie intuiţiile seci ale pragmatismului: în imaginea pe care o proiectează Rorty, procesul înnoitor al deschiderii lumii prin limbă nu mai are nici un *punct de sprijin* în procesul cu funcţie de confirmare al praxisului intramundan. „Da" şi „Nu„-ul actanţilor din procesul comunicativ este atât de tare prejudecat şi dominat retoric de contextele lingvistice, încât anomaliile care se manifestă în fazele de epuizare nu se mai prezintă decât ca simptome ale unei vitalităţi în dispariţie, ca manifestări ale îmbătrânirii, ca procese analoge celor naturale – şi nu ca urmare a unor soluţii *greşite* şi a unor răspunsuri *nevalide*.

Praxisul lingvistic intramundan îşi extrage forţa de negaţie de la pretenţii de valabilitate care trec dincolo de orizonturile contextului existent de fiecare dată. Însă conceptul contextualist al limbajului, încărcat cu filosofia vieţii, este insensibil la forţa factică a contrafactualului, care se manifestă în presupoziţiile idealizante ale acţiunii comunicative. De aceea, Derrida şi Rorty nu recunosc nici valoarea specifică a discursurilor care sunt delimitate în comunicarea cotidiană şi sunt adaptate de fiecare dată la câte o dimensiune corespunzătoare de valabilitate (a adevărului sau a corectitudinii normative), la câte un complex corespunzător de probleme (întrebări privitoare la adevăr sau dreptate). În jurul acestor forme de argumentare se cristalizează în societăţile moderne sferele ştiinţei, moralei şi dreptului. Sistemele culturale corespunzătoare de acţiune administrează *capacităţi* de *rezolvare a problemelor* într-un mod asemănător cu cel în care practicarea artei şi literaturii administrează *capacităţi* de *deschidere ale lumii*. Deoarece Derrida suprageneralizează o anumită funcţie a limbii, şi anume cea „poetică", el nu mai sesizează raportul complex al praxisului lingvistic cotidian faţă de cele două sfere extracotidiene, orientate oarecum în direcţii contrare. În timp ce tensiunea polară între deschiderea de lume şi rezolvarea de probleme este menţinută în mănunchiul de funcţii ale limbajului cotidian, arta şi literatura, pe de o parte, ştiinţa, morala şi dreptul, pe de alta, se specializează pe experienţe şi moduri de cunoaştere care se lasă modelate şi prelucrate de fiecare dată în sfera de acţiune a *unei* funcţii a limbajului şi a *unei* dimensiuni de valabilitate. Derrida nivelează în manieră holistă aceste relaţii complicate, pentru a adapta filosofia la literatură şi critică. El nu recunoaşte statutul special pe care îl asumă ambele, filosofia şi critica literară, fiecare în felul ei, ca mediatoare între culturi de experţi şi lumea cotidiană.

---

[364] R. Rorty, *Deconstruction and Circumvention*, MS. 1983; cf. şi: *idem*, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, în special introducerea şi capitolele 6, 7 şi 9.

Critica literară constituită instituțional în Europa din secolul al 18-lea participă, pe de o parte, la diferențierea artei. Ea reacționează la autonomizarea operei de artă literare printr-un discurs care se specializează pe chestiuni de gust. În cadrul acestuia sunt examinate pretențiile cu care vin textele literare; pretențiile la „adevărul artei", la armonie estetică, valoarea de model, puterea de invenție și autenticitatea sunt supuse toate examinării. Critica estetică se aseamănă în această privință cu formele de argumentare specializate pe adevăr propozițional și corectitudine normativă, adică cu discursul teoretic și practic. Ea nu este însă doar o componentă ezoterică a unei culturi de experți, ci are, în plus, sarcina de a mijloci între cultura experților și lumea cotidiană.

Această *funcție de punte de legătură* a criticii artei se dezvăluie mai clar în cazul muzicii și artelor plastice decât în cel al operelor literare, care sunt deja formulate în mediul limbajului, chiar dacă acesta este unul poetic autoreferențial. Sub acest al doilea aspect, exoteric, critica execută un tip aparte de operație de traducere. Critica aduce conținutul de experiență al operei de artă în limbajul normal; doar pe acest drum maieutic potențialul inovativ al artei și literaturii poate fi eliberat pentru forme de viață și biografii care se reproduc prin intermediul acțiunii comunicative cotidiene. Acest lucru se repercutează apoi în compoziția modificată a vocabularului evaluativ, într-o reînnoire a orientărilor valorice și a interpretărilor nevoilor care schimbă, prin intermediul modurilor de percepție, coloratura modurilor de viață.

O poziție intermediară asemănătoare cu cea a criticii literare adoptă și filosofia – în orice caz, filosofia modernă, care nu mai promite în numele teoriei să împlinească pretențiile religiei. Ea își îndreaptă interesul, pe de o parte, către fundamentele științei, moralei și dreptului și leagă de enunțurile ei pretenții teoretice. Distingându-se prin interogările ei universaliste și prin strategii teoretice tari, filosofia întreține o relație intimă cu științele. Și totuși filozofia nu este doar o componentă ezoterică a unei culturi de experți. Ea întreține o tot atât de intimă relație cu totalitatea lumii vieții și cu intelectul uman sănătos, chiar dacă zdruncină fără scrupule în mod subversiv certitudinile praxisului cotidian. Față de sisteme de cunoaștere diferențiate în funcție de dimensiuni particulare de valabilitate, gândirea filosofică reprezintă interesul lumii vieții asupra întregului funcțiilor și structurilor care sunt legate laolaltă și întrețesute în acțiunea comunicativă. Bineînțeles, ea își justifică această raportare la totalitate printr-o reflexivitate care lipsește fundalului, prezent doar intuitiv, al lumii vieții.

Dacă luăm aminte la această poziție, aici doar schițată, a criticii și filosofiei față de viața de zi cu zi, pe de o parte, față de culturile particulare ale artei și literaturii, științei și moralei, pe de altă parte, devine clar ce înseamnă nivelarea diferenței de gen dintre filosofie și literatură și ce reprezintă asimilarea filosofiei cu literatura şi a literaturii cu filosofia afirmată prin tezele (2) şi (2‘). Ea tulbură constelaţia în care elementele retorice ale limbii preiau funcţii *absolut diferite*. În *formă pură*, elementele retorice apar doar în expresia poetică caracterizată prin autoreferenţialitate, adică în limbajul specializat pe deschidere de lume al ficţiunii. Şi limbajul normal al vieţii de zi cu zi este în mod inevitabil retoric; însă în mănunchiul unor funcţii lingvistice diverse, elementele retorice devin secundare. În rutinele praxisului cotidian, cadrul lingvistic configurator de lume este aproape încremenit. Acelaşi lucru este valabil şi pentru limbajele speciale ale ştiinţei şi tehnicii, dreptului şi moralei, economiei, politicii etc. Şi ele trăiesc din forţa de luminare a expresiilor metaforice, însă elementele retorice, deşi nu sunt nicidecum anihilate, sunt oarecum îmblânzite şi utilizate pentru scopurile speciale ale rezolvării de probleme.

Un alt rol, mai important, joacă elementele retorice în limbajul criticii literare şi al filosofiei. Ambele sunt confruntate cu o sarcină paradoxală asemănătoare. Ele trebuie să direcţioneze conţinuturile culturilor de experţi, în care se acumulează cunoaştere de fiecare dată sub aspecte particulare de valabilitate, către un praxis cotidian în care toate funcţiile lingvistice şi aspectele de valabilitate se întrepătrund încă unele cu altele, constituind un sindrom. Critica literară şi filosofia trebuie să îndeplinească această sarcină de mediere cu mijloace de expresie care sunt preluate de la limbaje specializate pe probleme de gust, respectiv de adevăr. Ele pot rezolva acest paradox doar extinzându-şi şi îmbogăţindu-şi retoric limbajele lor speciale, atât cât este necesar pentru a asocia în mod deliberat comunicări indirecte cu conţinuturile manifeste ale unor enunţuri. Acest lucru explică puternica componentă retorică ce caracterizează în aceeaşi măsură cercetările criticilor literari, ca şi pe cele ale filosofilor. Criticii importanţi şi marii filosofi sunt şi scriitori de prim rang. În realizările lor retorice, critica literară şi filosofia sunt înfrăţite cu literatura – şi, astfel, una cu alta. Însă înrudirea lor se opreşte aici. Căci mijloacele retorice sunt supuse, în demersurile fiecărei discipline, unor forme *diferite* de argumentaţie.

Gândirea filosofică este privată nu doar de seriozitatea ei, ci şi de productivitate şi randament, dacă, conform recomandărilor lui Derrida, am dezlega-o de sarcina de a rezolva probleme, transformând-o în critică literară. Invers, şi puterea de judecată a criticii literare îşi pierde potenţialul, atunci când, aşa cum visează discipolii lui Derrida din *literary departments*, este transpusă din însuşirea unor conţinuturi de experienţă estetice în critică a metafizicii. Falsa asimilare a unei întreprinderi cu alta le răpeşte ambelor substanţa proprie. Cu aceasta ne reîntoarcem la întrebarea iniţială. Cine mută critica radicală a raţiunii în domeniul retoricii pentru a dezamorsa paradoxul autoreferenţialităţii proprie acesteia ştirbeşte tăişul criticii înseşi a raţiunii.

Pretenția falsă de a suprima diferența de gen dintre filosofie și literatură nu ne poate conduce afară din aporie.[365]

---

[365] Reflecția noastră a dus totuși la un punct de unde se poate vedea de ce Heidegger, Adorno și Derrida ajung în genere în această aporie. Toți argumentează de parcă ar trăi încă, precum prima generație a discipolilor lui Hegel, în umbra „ultimului" filosof; ei critică încă acele concepte „încremenite" de teorie, adevăr și sistem care aparțin totuși de mai bine de o sută cincizeci de ani trecutului. Ei încă mai cred că trebuie să trezească filosofia din ceea ce Derrida numește „visul inimii ei"; sunt de părere că trebuie să smulgă filosofia din sminteala de a vrea să edifice o teorie care are ultimul cuvânt. Un asemenea sistem cuprinzător, închis și definitiv, de enunțuri ar trebui să fie formulat într-un limbaj care se explică pe sine, care nu mai necesită și nu mai permite nici un comentariu și care astfel pune capăt istoriei receptării, în care interpretări se îngrămădesc la infinit peste alte interpretări. Rorty vorbește în acest context despre aspirația la un limbaj „which can receive no gloss, requires no interpretation, cannot be distanced, cannot be sneered at by later generations. It is hope for a vocabulary which is intrinsically self-evidently final, not only the most comprehensive and fruitful vocabulary we have come up with so far." (R. Rorty 1982, 93 sq.).

Dacă rațiunea ar fi obligată, pentru a nu decădea, să se cramponeze de aceste țeluri ale metafizicii urmărite de la Parmenide la Hegel, dacă rațiunea s-ar afla încă, și după Hegel, în fața alternativei de a persista în conceptele tari de teorie, adevăr și sistem, care erau curente în marea tradiție, – sau de a renunța la sine însăși, atunci o critică adecvată a rațiunii ar trebui să coboare atât de adânc la rădăcini încât cu greu ar putea să evite paradoxul autoreferențialității. Așa și-a imaginat Nietzsche lucrurile. Și, din nefericire, Heidegger, Adorno și Derrida par și ei să confunde *interogarea* universalistă *păstrată* în filosofie cu acele *pretenții statutare abandonate* de mult, pe care filosofia le-a reclamat cândva pentru răspunsurile ei. Astăzi este însă evident că sfera întrebărilor universaliste – de exemplu a întrebării referitoare la condițiile necesare ale raționalității enunțurilor, la presupozițiile pragmatice generale ale acțiunii comunicative și argumentării – trebuie, ce-i drept, să se reflecte în forma gramaticală a enunțurilor universale, nu însă în necondiționarea valabilității sau unei ultime „întemeieri" care ar fi pretinsă pentru sine și pentru cadrul ei teoretic.

Cu acest failibilism noi, filosofi și nefilosofi, nu renunțăm nicidecum la pretențiile de adevăr. Aceste pretenții nu pot fi ridicate de pe poziția performativă a persoanei întâi decât într-un asemenea mod încât transcend – ca pretenții – timpul și spațiul. Știm însă, de asemenea, că nu există nici un context zero pentru pretenții de adevăr. Acestea sunt ridicate aici și acum și sunt supuse criticii. De aceea contăm pe *posibilitatea* trivială ca ele să fie infirmate mâine sau într-un alt loc. Filosofia se înțelege, ca și înainte, drept păstrătoarea raționalității în sensul unei pretenții de rațiune, care este pentru forma noastră de viață endogenă. La lucru ea preferă însă o combinație de enunțuri tari și pretenții slabe de statut, care este atât de puțin totalitară că nu trebuie adusă împotriva ei o critică totalizatoare a rațiunii. V. în acest sens și J. Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, în idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Ffm, 1983, 7 sqq.

VIII. Între erotism și Economie Generală: Bataille

I

După moartea lui Bataille, în anul 1962, vechiul său tovarăş de drum, Michel Leiris, își descria prietenul cu aceste cuvinte: „După ce a fost tipul imposibil, el, cel fascinat de tot ce putea descoperi ca fiind cu adevărat inacceptabil, ... şi-a extins perspectiva (vechii sale idei de a depăşi ‚nu'-ul copilului furios) şi, conştient fiind de faptul că omul este om de-abia atunci când își caută măsura în propria lipsă de măsură, a făcut din sine omul imposibilului, dornic să atingă punctul în care susul şi josul dispar în amețeala dionisiacă şi unde se suprimă distanța dintre întreg şi nimic."[366] Atributul merituos de „imposibil" se referă, în aparență, la autorul „operei obscene", care continuă stilul negru al Marchizului de Sade, însă şi la filosoful şi omul de ştiință care încearcă să preia moştenirea imposibilă a unui Nietzsche critic al ideologiei.

Bataille l-a citit relativ timpuriu pe Nietzsche (1923), cu un an înainte ca Leiris să-l introducă în cercul din jurul lui André Masson și să-i facă cunoştință cu suprarealiştii de frunte. Ce-i drept, Bataille dă discursului filosofic al modernității o direcție asemănătoare celei a lui Heidegger; pentru despărțirea sa de modernitate el alege însă un cu totul alt drum. Conceptul său de sacru Bataille îl dezvoltă pornind de la o critică, întemeiată antropologic, a creştinismului, care constituie o contraparte la *Genealogia moralei* a lui Nietzsche; el nu practică în nici un caz mai întâi o critică a metafizicii operând imanent. Deja o primă considerare a dublei vieți a arhivarului de la Bibliothèque Nationale şi a scriitorului boem în mijlocul scenei intelectuale pariziene dezvăluie faptul că Bataille şi profesorul de filosofie de la Marburg şi Freiburg trăiesc în galaxii diferite. Ceea ce-i desparte, înainte de toate, sunt două experiențe centrale – experiența estetică din sfera suprarealismului şi cea politică a contactului cu radicalismul de stânga.

---

[366] M. Leiris, „Von dem unmöglichen Bataille zu den unmöglichen Dokuments" (1963), în idem, *Das Auge des Ethnologen*, Ffm. 1981, 75.

La sfârşitul anilor douăzeci se destramă grupul din jurul revistei *La Révolution surréaliste*. Breton aduce în *Al doilea manifest suprarealist* reproşuri severe apostaților, care răspund printr-un contraatac masiv. De acum înainte „Association" a lui Breton şi „Cercle Communiste Démocratique" al lui Bataille sunt în război. În acelaşi timp, Bataille întemeiază împreună cu Michel Leiris şi Carl Einstein celebra revistă *Documents* în care apar studii importante ale editorului. Aici dezvoltă Bataille mai întâi conceptul „eterogenului"; aşa numeşte el toate elementele care se opun asimilării cu forme de viață burgheze şi cu rutinele existenței cotidiene şi care se sustrag în egală măsură abordării metodice a ştiințelor. În acest concept, Bataille condensează experiența fundamentală a scriitorilor şi artiştilor suprarealişti, care aspiră să impună de-o manieră şocantă, împotriva imperativelor utilului, normalității şi sobrietății, forțele extatice ale beției, reveriei şi instinctualului în genere, pentru a zdruncina modurile convenționale ale percepției şi trăirii. Imperiul eterogenului se deschide doar în acele momente explozive ale spaimei fascinate, când categoriile ce garantează relațiile familiare ale subiectului cu sine şi cu lumea se prăbuşesc. Ce-i drept, Bataille a utilizat de la început conceptul de eterogen asupra unor grupuri sociale, asupra excluşilor şi marginalizaților, asupra lumii opuse, familiare de la Baudelaire încoace, a acelor elemente excluse din normalitatea socială – fie că este vorba de paria şi de intangibili, de prostituate şi de proletariatul mizerabil, de nebuni, de agitatori şi revoluționari, de poeți sau de boemă. Astfel, acest concept de inspirație estetică devine, de asemenea, un instrument de analiză a fascismului italian şi german: Bataille atribuie conducătorilor fascişti o existență eterogenă.

Orientările de viață contrare, opțiunile politice opuse şi diferențele evidente între scriitura erotică şi eseistica ştiințifică, pe de o parte, şi cercetarea filosofică şi mistica ființei, de cealaltă parte – aceste contraste fac la prima vedere dificil de sesizat proiectul comun care îl uneşte pe Bataille cu Heidegger. Şi unul şi celălalt aspiră să evadeze din captivitatea modernității, din universul închis al rațiunii occidentale victorioase în planul istoriei universale. Ambii vor să depăşească subiectivismul care traversează lumea cu forța sa reificatoare şi care o reduce la totalitatea împietrită a obiectelor disponibile tehnic şi valorificabile economic. Ambii gânditori se aseamănă în acest proiect într-o asemenea măsură încât ceea ce spune Foucault despre ideea lui Bataille de depăşire a limitei se poate afirma la fel de bine despre conceptul de transcendență din faza târzie a lui Heidegger: „Jocul limitei şi depăşirii este astăzi piatra de încercare a unei gândiri a ‚originii', căreia Nietzsche ne-a încredințat de la începutul operei sale – a unei gândiri care gândeşte finitudinea şi fiinţa."[367] În propoziţia care urmează, numele lui Bataille ar putea fi înlocuit pe neobservate cu numele lui Heidegger: „Tuturor celor care sunt preocupaţi să conserve ... unitatea funcţiei gramaticale a ‚filosofului' li s-ar putea opune întreprinderea exemplară a lui Bataille, care a lucrat neobosit şi înverşunat să frângă în sine însuşi suveranitatea subiectului filosofic. În această măsură limbajul şi experienţa lui au fost un martiriu: o sfâşiere cumpănită a celui ce vorbeşte în limbajul filosofic; o împrăştiere de stele care luminează la miezul nopţii şi dau naştere unor vorbe neauzite."[368]

Totuşi, deosebiri esenţiale apar din faptul că Bataille nu atacă raţiunea în fundamentele raţionalizării *cognitive*, în presupoziţiile ontologice ale ştiinţei şi tehnicii obiectivante; Bataille se concentrează mai degrabă asupra fundamentelor unei raţionalizări etice care, conform lui Weber, face posibil sistemul capitalist şi care astfel a supus viaţa socială în întregul ei imperativelor muncii înstrăinate şi ale procesului de acumulare. Bataille nu leagă principiul modernităţii de o conştiinţă de sine autonomă, lipsită de temei şi extinsă autoritar, ci de orientarea către succes a acţiunii utilitariste, ce serveşte realizării scopurilor subiective. Ce-i drept, Heidegger şi Bataille au în vedere aceleaşi tendinţe în cadrul cărora gândirea obiectivantă şi acţiunea raţională în raport cu un scop îşi desfăşoară puterea lor istorică; însă critica care trebuie să acceadă la rădăcina răului ia în cazul fiecăruia o altă direcţie. Heidegger sapă, cu critica sa a metafizicii, o galerie în solul îngheţat al subiectivităţii transcendentale pentru a da la celălalt capăt de fundamentele adevărate ale unei origini fluidizate temporal; pe Bataille, criticul moralei, nu-l interesează *fundamentele*, puse iarăşi şi mai adânc, ci *suprimarea limitelor* acesteia –, îl interesează forma alienării care readuce subiectul încapsulat monadic în sine în intimitatea unui context de viaţă devenit străin, marginalizat, separat şi descompus. Pentru Bataille se deschide cu această idee a suprimării limitelor o cu totul altă perspectivă decât pentru Heidegger: subiectivitatea care se depăşeşte pe sine nu este detronată şi făcută neputincioasă în favoarea unui destin superfundamentalist al fiinţei, ci este redată spontaneităţii impulsurilor ei proscrise. Deschiderea către domeniul sacral nu înseamnă supunere faţă de autoritatea unui destin nedeterminat, sugerat doar în aureola sa; depăşirea graniţei către sacral nu înseamnă renunţarea umilă la sine a subiectivităţii, ci eliberarea acesteia către adevărata ei suveranitate.

Faptul că nu *fiinţa*, ci *suveranitatea* are ultimul cuvânt nu este o întâmplare – astfel se arată mai degrabă o apropiere, de neconceput pentru Heidegger, de conceptul lui Nietzsche, de inspirație estetică, al libertății și al afirmării supraumane de sine. Pentru Bataille, ca și pentru Nietzsche, există o convergență între voința de putere, care se autointensifică și își autoconferă sens, și fatalitatea ancorată cosmic a eternei reîntoarceri a identicului. Pe Bataille îl leagă de Nietzsche o componentă fundamental anarhistă; întrucât această gândire este îndreptată împotriva oricărei autorități și, de asemenea, împotriva sacrului ca autoritate, doctrina despre moartea lui Dumnezeu este gândită într-o manieră strict ateistă. La Heidegger, care repetă această teză pe un ton distins, ea își pierde orice radicalitate. Cu siguranță, Dumnezeu ca ceva ontic este negat, însă fenomenul susținut ontologic al revelației înconjoară în mod grăitor locul gramatical pe care proiecția distrusă a lui Dumnezeu l-a lăsat gol – ca și cum pe moment ne-ar lipsi doar limba pentru a numi acel ceva al cărui nume este de nerostit. Așa că întrebarea lui Foucault: „Ce înseamnă a-l omorî pe Dumnezeu, dacă el nu există, ce înseamnă a-l omorî pe Dumnezeu care nu există?„[369] nu are sens decât la Bataille, nu și la Heidegger. Foucault recunoaște că Bataille este nevoit să caute excesul subiectivității care se autodepășește în domeniul de experiență al eroticului, deoarece el gândește sacrul strict ateist. Ce-i drept, profanarea sacrului constituie modelul depășirii, însă Bataille nu se înșeală asupra faptului că în modernitate nu mai există nimic de profanat – și că nu poate fi sarcina filosofiei să creeze un substitut de tipul misticii ființei. Bataille stabilește o legătură interioară între orizontul de experiență sexual și moartea lui Dumnezeu – „nu pentru a conferi unor gesturi străvechi conținuturi noi, ci pentru a face cu putință o profanare fără obiect, o profanare goală, întoarsă în sine, ale cărei instrumente se îndreaptă doar către sine.”[370]

---

[367] M. Foucault, "Vorrede zur Überschreitung", în: idem, *Von der Subversion des Wissens*, Mü. 1974, 40.

[368] Foucault (1974), 44.

Vreau să arăt mai întâi ce semnificație are pentru construcția modernității analiza fascismului, pe care Bataille a întreprins-o cu ajutorul conceptelor de elemente omogene și eterogene ale societății. Bataille vede modernitatea inserată într-o istorie a rațiunii în care forțele suveranității și ale muncii se confruntă reciproc. Istoria rațiunii se întinde de la începuturile arhaice ale societății sacrale până la lumea total reificată a puterii economice sovietice, din care sunt eliminate ultimele urme feudale de suveranitate. Această separare completă a componentelor omogene de cele eterogene deschide însă perspectiva unei forme de societate care conciliază egalitatea socială cu suveranitatea individului. Explicația antropologică pe care o dă Bataille eterogenului, ca parte exclusă și proscrisă, se desparte, ce-i drept, de toate figurile de gândire dialectice. De aceea se pune întrebarea referitoare la felul în care ar vrea să explice Bataille trecerea revoluţionară de la societatea îngheţată, total reificată, la înnoirea suveranităţii. Proiectul unei economii generale, extinse la bugetul energetic al naturii în întregul ei poate fi înţeles ca răspuns la această întrebare. Această întreprindere se încurcă totuşi în paradoxurile unei critici autoreferenţiale a raţiunii. Astfel că în cele din urmă Bataille oscilează între reluarea inconsecventă a proiectului hegelian al unei dialectici a iluminismului, pe de o parte, şi alternarea nemijlocită a analizei ştiinţifice cu mistica limbii, pe de alta.

---

[369] Foucault (1974), 35.

[370] Foucault (1974), 33.

II

Victoria mişcării fasciste în Italia şi acapararea puterii de către naţional-socialişti în Reich-ul German au constituit, cu mult timp înainte de Auschwitz, fenomenul de la care au pornit nu doar valuri de iritare, ci şi de emoţie fascinată. Nu a existat nici o teorie receptivă la natura acelei epoci care să nu fie atinsă până-n adâncuri de forţa de impact a fascismului. Acest lucru este valabil în special pentru teoriile care s-au aflat la sfârşitul anilor '20, începutul anilor '30 în perioada lor de formare – precum ontologia fundamentală a lui Heidegger, aşa cum am văzut, şi în egală măsură, heterologia lui Bataille sau Teoria Critică a lui Horkheimer.[371] În noiembrie 1933, când Heidegger vorbeşte despre „Führer" în discursul său ca rector, G. Bataille publică o cercetare asupra *Structurii psihologice a fascismului*. În opoziţie cu încercările marxiste de explicaţie, el îşi îndreaptă privirea nu către cauzele economice şi social-structurale accesibile doar teoretic, ci în special către formele de manifestare social-psihologice, sesizabile nemijlocit, ale noilor mişcări politice. Înainte de toate, ceea ce îl interesează este subjugarea maselor mobilizate plebiscitar de către figuri charismatice de conducători, îl interesează în general latura de *show* (readusă în memorie de filmul despre Hitler al lui Fest) a stăpânirii fasciste – venerarea cultică a Führer-ului ca persoană sacrală, ritualele de masă înscenate artistic şi, de asemenea, latura manifest violentă, hipnotică, încălcarea legalităţii, renunţarea la orice aparenţă de democraţie şi fraternitate: „Curentul afectiv care îl leagă pe Führer de admiratorii săi în forma identificării morale ... este funcţia unei conştiinţe comune a energiilor, care cresc de la sine, mergând *cu*

---

[371] V. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Ffm. 1978, idem, *Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos*, în: L. v. Friedburg, J. Habermas (ed.), Adorno-Konferenz, Ffm. 1983, 293 sqq.

violență până la lipsa de măsură, acumulate în jurul persoanei Führer-ului și aflate în mod total la dispoziția acestuia."[372]

Bataille era la vremea respectivă destul de marxist, pentru a nu se înșela asupra condițiilor obiective ale unei crize de care fascismul nu a făcut decât să profite. Mai întâi a trebuit ca economia capitalistă și aparatul ei de producție " să se destrame datorită contradicțiilor interne", pentru ca un mod de forță care nu avea nici o afinitate cu structura societății existente să se poată insera în golurile ei funcționale. În capitalismul industrial din democrațiile constituționale principiul libertății de alegere era încorporat, o libertate subiectivă de alegere atât pentru întreprinzătorul și producătorul privat, cât și pentru cetățean (care este singur în fața urnei de vot): „Mișcarea și triumful final al național-socialismului se datorează nu în ultimul rând faptului că un număr de capitaliști germani au devenit conștienți de cât de periculos putea deveni pentru ei, într-un moment de criză, acest principiu al libertății individuale."[373] Ce-i drept, exigența funcțională a unei suprimări totalitare a acestui principiu rămâne, luată ca atare, „o dorință goală"; resursele din care se hrănește fascismul nu pot fi explicate funcționalist – anume „bogăția inepuizabilă a formelor vieții afective". Faptul că forțele de care se folosește statul Führer-ului provin în mod evident dintr-un domeniu eterogen pentru societatea existentă îl determină pe Bataille să cerceteze acest element eterogen. Bataille nu este mulțumit cu încercările psihanalitice de explicație pornite de la studiul lui Freud asupra *Psihologiei maselor și analizei eului*[374]; el este convins mai degrabă de faptul că rădăcinile fascismului merg mai adânc de inconștientul la care are acces forța analitică a reflecției de sine. Modelul după care gândește Bataille separația eterogenului nu este modelul freudian al refulării, ci excluderea și stabilizarea unor granițe care nu pot fi străpunse decât prin exces, deci *prin violență*. Bataille caută o economie a sistemului global de pulsiuni al societății, care trebuie să explice de ce modernitatea realizează excluderile ei primejdioase pentru viață *fără* a avea altă *alternativă*, și de ce speranța într-o dialectică a iluminismului, care a însoțit proiectul modernității până în marxismul occidental, este vană: „Societatea omogenă este incapabilă să găsească în sine însăși un sens și un scop al acțiunii. Prin aceasta ea devine dependentă de forțele imperative pe care le exclude."[375]

---

[372] Bataille, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveranität*, Mü. 1978, 19.

[373] Bataille (1978), 38.

[374] V. A. Mitscherlich, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, în: *idem*, *Ges. Schriften* vol. V, Ffm. 1983, 83 sqq.

[375] Bataille (1978), 23.

Bataille se situează în tradiţia şcolii lui Durkheim; el reduce aspectele eterogene ale vieţii sociale, ca şi pe cele ale vieţii psihice şi spirituale la acea sacralitate pe care Durkheim o determinase prin contrast cu lumea profană: obiectele sacrale sunt învăluite de o aură care atrage şi vrăjeşte oamenii şi, totodată, îi alungă şi îi înspăimântă. Ele declanşează, când sunt atinse, efecte şocante şi reprezintă un nivel diferit, superior, al realităţii – ele sunt incomensurabile în raport cu lucrurile profane, se sustrag oricărei considerări omogenizante, care asimilează necunoscutul cu ceea ce este cunoscut şi explică nemaivăzutul cu ajutorul a ceea ce este familiar. Bataille mai adaugă şi determinaţia risipei neproductive. Lumea eterogenă se comportă faţă de cea profană ca ceea ce-i este superfluu – de la reziduuri şi excremente, vise, extaze erotice şi perversiuni până la reprezentările subversive molipsitoare, de la luxul cotidian la speranţele exuberant-electrizante şi transcendenţele canonizate. În schimb, omogenitatea şi uniformitatea vieţii normale de zi cu zi este rezultatul schimbului de materie cu natura exterioară, care opune rezistenţă. În societatea capitalistă munca măsurată abstract în timp şi bani, deci munca salarizată, acţionează ca forţă omogenizantă; această muncă se extinde în combinaţie cu ştiinţa şi tehnica. Tehnica este veriga de legătură între ştiinţă şi producţie; şi cam în acelaşi fel ca la Adorno, se afirmă că „legile care au creat ştiinţa produc relaţii de identitate între diferitele elemente ale unei lumi produse şi măsurabile."[376]

În această lume raţionalizată irump acum conducătorii fascişti şi masele aduse în stare de transă. Bataille vorbeşte, nu fără admiraţie, despre existenţa eterogenă a acestora. Hitler şi Mussolini îi apar pe fundalul democraţiei de mase orientate în funcţie de interese ca „alteritate radicală". El este fascinat de forţa „care îi ridică pe ei, Hitler şi Mussolini, deasupra oamenilor, partidelor şi chiar a legilor: o forţă care întrerupe cursul normal al lucrurilor, omogenitatea paşnică, dar plictisitoare şi incapabilă să se menţină prin propria putere."[377] În dominaţia fascistă elemente omogene şi eterogene se contopesc într-un mod nou – se contopesc, pe de o parte, acele însuşiri, precum voinţa de a lucra, disciplina, dragostea de ordine, care aparţin exigenţelor funcţionale ale societăţii omogene şi, pe de altă parte, extazul maselor şi autoritatea conducătorului care reveleazã o strălucire de adevărată suveranitate. Statul fascist face posibilă unitatea totală a elementelor eterogene cu cele omogene, el reprezintă suveranitatea statalizată. El preia moştenirea acelei suveranităţi, care în societăţile tradiţionale luase o formă religioasă şi militară; aceste două elemente sunt vizibil contopite în suveranitatea conducătorului. Momentul esențial al dominației oamenilor asupra oamenilor este realizat în fascism în formă pură. Aura conducătorului asigură loialitatea maselor, care este dezlegată de orice constrângere la legitimare. Asemeni lui Carl Schmitt, Bataille explică această acceptare lipsită de temei prin faptul că forța unui stăpân este în esență de natură charismatică – fiind înrădăcinată tocmai în eterogen: „Faptul simplu al dominației oamenilor asupra oamenilor implică eterogenitatea stăpânului, cel puțin întrucât este stăpân: în măsura în care invocă, pentru a-și justifica autoritatea, propria natură, propria calitate personală, el descrie această natură ca fiind radical diferită, fără a putea da seama rațional de aceasta."[378] Tocmai momentul vrăjii, al răpirii simțurilor în exercitarea puterii de către conducătorii fasciști Bataille îl reduce la o suveranitate căreia îi atribuie autenticitate – și aici devine clară diferența față de teoria fascismului a lui Horkheimer și Adorno, care pleacă de la o poziție asemănătoare.

---

[376] Bataille (1978), 10.

[377] Bataille (1978), 18.

Aceștia se concentrează, ca și Bataille, pe aspectul psihologic frontal al fascismului – cel puțin în *Elementele antisemitismului*.[379] În aranjamentul demonstrațiilor de masă puternic ritualizate Horkheimer și Adorno descifrează „portretul fals al mimetismului înspăimântător", deci trezirea și manipularea unui străvechi model de reacție. Fascismul utilizează comportamentul mimetic, epuizat prin civilizare, pentru scopuri proprii. Oprimarea ambivalenței arhaice a blestemului și dăruirii, spaimei și extazului devine în mod ironic reflexivă: „în fascismul modern raționalitatea a atins un stadiu în care nu se mai mulțumește pur și simplu să oprime natura; raționalitatea exploatează acum natura înglobând în propriul sistem potențialitățile rebele la oprimare ale naturii."[380] În această măsură analiza lui Bataille s-ar putea încă traduce în conceptele Teoriei Critice: în cele din urmă, fascismul mai servește doar la a supune revolta naturii interioare împotriva rațiunii instrumentale la propriile imperative ale acesteia. Diferența decisivă rezidă însă în felul cum sunt determinate părțile oprimate sau repudiate ale naturii subiective. Pentru Horkheimer și Adorno, impulsul mimetic poartă cu sine promisiunea unei „fericiri fără putere„[381], în timp ce pentru Bataille, în eterogen fericirea şi puterea sunt legate indisolubil: Bataille celebrează în eros, ca şi în sacru, o „violenţă elementară".[382] Cu ajutorul aceleaşi figuri de gândire el justifică la fascism şi acel element al lui Carl Schmitt al dominaţiei lipsite de temei sau „pure", căruia Horkheimer şi Adorno îi opun în modul cel mai serios forţa mimeticului.

---

[378] Bataille (1978), 22.

[379] M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1949, 199 sqq.; pentru caracterizarea politico-economică a fascismului drept „capitalism de stat" vezi H. Dubiel, A. Söllner (ed.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus, Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, Ffm. 1981; M. Wilson, *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen*, Ffm. 1982.

[380] M. Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm. 1967, 118.

Chiar şi Benjamin – care într-un eseu timpuriu pare să anticipeze, referindu-se la mitul lui Sorel al grevei generale, concepţia lui Bataille despre puterea suverană nepătată – ia ca punct de referinţă o intersubiectivitate nonviolentă a înţelegerii. Forţa destinală a unor acte revoluţionare, justiţiare, care în esenţa lor sunt anarhice, dar totuşi stau la baza tuturor instituţiilor libertăţii (şi trebuie menţinute prezente în ele), îl impulsionează pe Benjamin către un proiect al politicii „mijloacelor pure". Aceasta nu este despărţită decât de un fir de păr de ceea ce ar putea fi violenţa fascistă. Însă acea putere care îşi este sieşi scop şi care nu mijloceşte instrumental dreptatea, ci o dezvăluie şi o realizează rămâne după Benjamin permanent raportată la sfera înţelegerii non-violente. Această sferă a acordului uman, care „este absolut inaccesibilă" violenţei, este pentru Benjamin „limba – sfera propriu-zisă a înţelegerii".[383] Benjamin este atât de devotat acestei idei în încercarea sa de critică salvatoare, încât doreşte să exemplifice non-violenţa „mijloacelor pure" până şi prin greva generală a proletariatului.

Fără un asemenea punct de referinţă care transcende violenţa, lui Bataille i-ar fi greu să facă plauzibilă acea diferenţă foarte importantă pentru el – între revoluţia socialistă şi preluarea puterii de către fascişti, fenomene destul de asemănătoare între ele. Ceea ce Benjamin afirmă despre întreprinderea suprarealismului în întregul lui, şi anume că acesta „aspiră să câştige forţele beţiei pentru revoluţie„[384], este deopotrivă viziunea lui Bataille: este visul unei politici estetizante, poetice, purificate de toate elementele morale. Este, cu siguranţă, ceea ce îl impresionează la fascism: „Exemplul fascismului, care pune astăzi sub semnul întrebării însăşi existenţa mişcării muncitoreşti, este suficient pentru a ne arăta ce ar fi de aşteptat de la o abordare favorabilă a unor forţe afective înnoite".[385] Apoi se pune însă întrebarea prin ce se deosebeşte în cele din urmă manifestarea subversiv-spontană de canalizarea fascistă a acestor forțe. Această întrebare este în orice caz neplăcută atunci când pornim împreună cu Bataille de la faptul că diferența trebuie să se arate deja în formele politicii – şi nu de-abia în consecințele lor. În scrierea sa din 1933, Bataille face încercarea de a trasa o graniță în însăşi lumea eterogenului între elementele inferioare şi cele superioare. Această încercare reuşeşte atât de puțin încât Bataille se mulțumeşte la sfârşit cu propunerea unei reorientări funcționale a politicii fasciste criticate. El recomandă elaborarea unei ştiințe heterologice „care să permită anticiparea reacțiilor sociale afective care traversează suprastructura – ba poate chiar, până la un anumit grad, să dispună liber de acestea ... O cunoaştere sistematică a mişcărilor sociale de atracție şi respingere (adică a ambivalențelor afective declanşate de eterogen – adăugire J. H.) se dovedeşte a fi o simplă armă într-un moment în care nu se opune atât fascismul comunismului, cât mai degrabă forme radical imperative ... subversiunii."[386]

---

[381] Horkheimer, Adorno (1967), 204.

[382] Bataille (1982), 89.

[383] W. Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt", în: *idem*, Angelus Novus, *Ausgew. Schriften* 2, Ffm. 1966, 55.

[384] W. Benjamin, *Der Surrealismus*, în:Benjamin (1966), 212.

[385] Bataille (1978), 42.

În următoarele trei decenii Bataille a detaliat trăsăturile fundamentale ale ştiinței postulate acum. Vreau să tratez mai întâi despărțirea filosofică de modernitate prin filosofia istoriei şi, apoi, să mă ocup de economia generală, de la care Bataille spera un răspuns la întrebarea rămasă deschisă despre cum trebuie gândită trecerea de la reificare la suveranitate.

III

Deja la începutul anului 1933 Bataille publicase un tratat despre conceptul risipei[387] care lăsa să se întrevadă contururile unei filosofii structurate maniheist a istoriei. În calitate de comunist, Bataille se mişca în figurile de gândire ale filosofiei praxisului specifice teoriei marxiste. Munca, adică producția socială, reprezintă forma de reproducere caracteristică speciei umane. Mai întâi, Bataille descrie antagonismul modern de clasă exact în sensul manuscriselor filosofico-economice ale tânărului Marx: „Scopul muncitorului este de a produce pentru a trăi, acela al întreprinzătorului, însă, de a produce pentru a supune muncitorii, care produc, unei respingătoare umiliri."[388] Însă Bataille dezminte imediat consecința, potrivit căreia „viața" de dragul căreia se produce este inerentă ca telos rațional muncii înseşi. Scopul producției avut în vedere de Bataille transcende circuitul cheltuirii productive a forţei de muncă şi al însuşirii de dragul consumului a acelor valori de întrebuinţare în care se obiectualizează procesul muncii. Bataille conferă modelului expresivist al activităţii umane, de la care pleacă o orientare ce neagă baza acestuia de filosofia praxisului. El întrevede în consumul însuşi o falie adâncă între reproducţia nemijlocită, necesară pentru viaţă, a forţei de muncă şi un consum de lux care sustrage risipitor produsele muncii sferei necesităţii vitale şi, prin aceasta, în genere dictatului procesului de schimb de materie. Doar această formă *neproductivă* de consum, care din perspectiva economică a posesorului individual de bunuri reprezintă o pierdere, poate face posibilă şi poate totodată confirma suveranitatea omului, existenţa sa autentică.

---

[386] Bataille (1978), 42 sq.

[387] în: *La Critique Sociale*, 7, 1933, în germană: G. Bataille, *Das theoretische Werk*, vol. I, Mü. 1975, 9 sqq.

[388] Bataille (1975), 25.

Cu siguranţă că şi Marx vorbeşte despre sfera libertăţii *de dincolo* de sfera necesităţii, de dincolo de domeniul producţiei, determinat prin schimbul de materie cu natura; însă Marx subsumează de asemenea şi utilizarea creativă a timpului liber modelului înstrăinării şi redobândirii forţelor esenţiale ale individului – punctul de referinţă rămâne individul total, care se autorealizează în mod universal. În mod absolut realist, Bataille ghiceşte însă aici pericolul ca necesităţile devenite obişnuinţe ale muncii să nu facă decât să se prelungească sub vălul unei libertăţi doar în aparenţă autonome; el se teme că adevărata suveranitate poate fi oprimată de asemenea de abundenţă, atâta vreme cât utilizarea după „principiul compensării prin plată” a bunurilor materiale şi spirituale nu face loc unei alte forme de consum, radical diferite – exact o risipă în care subiectul consumator se înstrăinează pe sine însuşi. Bataille plasează această formă neproductivă de risipire în apropierea stărilor toxice ale renunţării la sine, ale risipirii, ale furiei. Această pierdere a propriilor limite îşi lasă încă urmele economice în consumul de lux: „Activitatea omenească nu poate fi complet redusă la procese de producţie şi reproducţie, iar consumul trebuie împărţit în două domenii diferite. Primul, care poate fi redus, cuprinde consumul minim necesar indivizilor unei societăţi pentru menţinerea vieţii şi continuarea activităţii productive … Al doilea domeniu cuprinde aşa-numitele cheltuieli neproductive: luxul, ceremoniile de doliu, războaiele, cultele, înălţarea de edificii monumentale, jocurile, teatrul, artele, sexualitatea perversă (adică desprinsă de genitalitate) reprezintă tot atâtea activităţi care, cel puţin la origine, îşi au scopul în ele însele.”[389] Activitatea autosuficientă în sens aristotelic – devenită scop în sine – a păturilor superioare care trăiesc în lux mai trădează încă ceva din suveranitatea originară.

---

[389] Bataille (1975), 12.

Capitalismul este însă caracterizat de faptul că toate bunurile excedentare sunt folosite tot productiv; procesul de acumulare este dirijat de imperative ale autovalorificării capitalului. Marx criticase autonomizarea producției de valori de schimb în detrimentul producției de valori de consum; Bataille deplânge autonomizarea sistemului productiv de câștiguri față de consumul neproductiv al produselor excedentare. Capitaliștii „au păstrat o dată cu bogăția obligația de a cheltui funcțional"; de aceea societatea modernă este lipsită de luxul afișat ostentativ – „expunerea bogățiilor se face acum în spatele pereților (privați), după convenții plictisitoare și oprimante".[390] Generozitatea, orgiasticul, lipsa de măsură care au distins întotdeauna societatea feudală au dispărut.

Cu ajutorul acestui concept de consum Bataille elaborează opera sa teoretică principală, a cărei primă parte a apărut în 1949, după o muncă preliminară de optsprezece ani, sub titlul *Partea blestemată*. Un fragment din partea a treia Bataille îl publică în 1956 sub titlul *Suveranitatea*. Distanțarea de problematizările și limbajul conceptual ale filosofiei praxisului s-a adâncit între timp și mai mult. Într-un anumit sens, teoria lui Bataille poate fi înțeleasă ca și contraparte la teoria reificării pe care au dezvoltat-o, pe linia unui marxism weberian, Lukács, Horkheimer și Adorno. Suveranitatea se află în opoziție cu principiul unei rațiuni instrumentale reificante, care rezultă din sfera muncii sociale și ajunge la dominație în lumea modernă. A fi suveran înseamnă a nu te lăsa redus, ca în muncă, la starea de lucru, ci a-ți elibera subiectivitatea: subiectul sustras muncii, prins în moment, se pierde în mistuirea de sine. Esența suveranității rezidă în mistuirea inutilă, în ceea „ce îmi place". Numai că această suveranitate cade în sfera judecății unui proces istoric de dezvrăjire și obiectivare. Ființa suverană este spiritualizată în societatea modernă și este exclusă dintr-un univers care subsumează totul formei obiectuale a valorificabilului și disponibilului, deci proprietății private, și care nu se mai compune decât din lucruri: „La începutul societății industriale care se bazează pe primatul și autonomia mărfii – a lucrului deci – se găsește voința opusă, esențialul – ceea ce ne face să tremurăm de spaimă și încântare – în afara lumii activității, a lumii lucrurilor."[391]

Paralelele cu gândirea timpurie a lui Lukàcs sunt uimitoare. Căci lucrurile stau mai întâi ca și cum acest proces al excluderii unei sacralități demundanizate nu ar fi decât consecința modului de producție capitalist: „Pe baza acumulării bogățiilor în scopul unei producții industriale în cantitate

---

[390] Bataille, (1975), 22 sq.

[391] Bataille (1975), 164.

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

crescândă, societatea burgheză este societatea lucrurilor. Ea nu este, în comparaţie cu imaginea societăţii feudale, o societate a persoanelor ... Obiectul, care poate fi schimbat în bani, valorează mai mult decât subiectul care nu mai există pentru sine şi nu mai posedă nici o demnitate reală de când este dependent de obiecte (în măsura în care le posedă pe acestea)."[392] De fapt, fetişismul formei mărfii nu serveşte decât extinderii universale a dominaţiei unei raţiuni bazate pe calcul şi ancorate deja antropologic în structurile muncii. Tendinţa către reificarea societăţii îşi are rădăcinile în vremuri arhaice, şi se întinde dincolo de capitalism în viitorul socialismului birocratic, care va îndeplini în cele din urmă testamentul procesului istoric de reificare a lumii.

Acest lucru aminteşte mai degrabă de Teoria Critică târzie decât de gândirea timpurie a lui Lukács; însă ambele comparaţii nu pot fi duse prea departe. Ceea ce are Bataille în vedere nu este nicidecum o teorie a reificării, ci o filosofie istorică a repudierii, adică a extrateritorializării progresive a sacrului. El vrea să descrie destinul istoric al suveranităţii, al acelei libertăţi abisale care rezidă în faptul de „a mistui fără profit ceea ce ar fi putut rămâne captiv în lanţul lucrărilor utile."[393]

Forma cea mai pură, încă sesizabilă empiric, a acestei suveranităţi Bataille o găseşte în sacrificiul ritual pe care el îl analizează pe larg pe baza relatărilor asupra sacrificiilor umane la azteci: „Sacrificiul distruge ceea ce sfinţeşte. Nu are nevoie să distrugă precum focul; numai legătura care leagă victima de lumea activităţii utile este sfâşiată, însă această separaţie are semnificaţia unei mistuiri definitive; victima sfinţită nu poate fi restituită ordinii reale. Acest principiu deschide calea dezlegării, eliberează forţa oferindu-i un domeniu în care ea poate domni nedivizată."[394]

Ce-i drept, sensul sacrificiului, ca şi cel al întregii religii trădează faptul că nici miezul ritual al sacralului nu este ceva originar, ci este deja o reacţie la pierderea unei unităţi intime a omului cu natura. Putem trage o asemenea concluzie, dacă ne amintim de efectele pe care le-a suferit universul lucrurilor nevinovate prin munca efectuată de mâna omului, deci o dată cu primul act al unei obiectivări orientate către un scop. Versiunea lui Bataille a izgonirii din Paradis sună astfel: „Prin introducerea muncii, locul intimităţii, al profunzimii instinctului şi dezlănţuirii libere a acestuia a fost luat de la bun început de înlănţuirea raţională în care important nu mai este adevărul clipei, ci rezultatul final al operaţiilor – prima muncă întemeiază lumea lucrurilor ... De la instaurarea lumii lucrurilor, omul însuşi a devenit unul din lucrurile acestei lumi, cel puţin în intervalul de timp cât munceşte. Acestui destin omul a încercat în toate timpurile să i se sustragă. În miturile sale curioase, în ritualurile sale crude, el este din totdeauna în căutarea unei intimităţi pierdute ... întotdeauna este vorba de a smulge ceva ordinii reale, sărăciei lucrurilor şi de a restitui ceva ordinii divine."[395] Aşa cum religia stă deja sub blestemul muncii, neputând decât în clipele renunţării rituale la sine a subiectului să restituie ordinea distrusă a lucrurilor şi să facă posibilă o comunicare fără cuvinte cu aceasta, tot aşa suveranitatea pură nu poate fi redobândită decât în clipele extazului.

---

[392] Bataille (1978), 57.
[393] Bataille (1975), 88.
[394] Bataille (1975), 88.

Ceea ce acţionează ca forţă suverană în istorie, ceea ce dobândeşte formă durabilă mai întâi în puterea sacrală a preoţilor, apoi în puterea militară a nobilimii şi în cele din urmă în puterea absolutistă, bazată deja pe un aparat de stat, a monarhului şi a curţii sale este o suveranitate derivată, *impurificată* de legătura cu puterea profană. Toate formele istorice ale suveranităţii pot fi recunoscute după forţa lor diferenţiatoare, creatoare de deosebiri de rang. Rangul social al stăpânitorului şi al celor care participă la dominaţie este un fenomen mixt, care trădează atât provenienţa dintr-o sferă de dincolo de muncă şi de lucruri, cât şi funcţia represivă şi exploatatoare a dominaţiei în cadrul sistemului muncii sociale. Metamorfoza istorică a formei suveranităţii indică totuşi o tendinţă către ştergerea diferenţei dintre ranguri: „în societatea arhaică rangul ţine de prezenţa sfinţită a unui subiect a cărui suveranitate nu este dependentă de lucruri, ci include lucrurile în mişcarea ei. În societatea burgheză rangul nu mai depinde decât de proprietatea asupra lucrurilor, care nu sunt nici suverane, nici sacrale."[396] Aceasta nu înseamnă că suveranitatea dispare în totalitate din lumea burgheză. Împotriva acestui lucru vorbeşte faptul că dispunerea privată de mijloacele de producţie nu doar scindează societatea obiectiv în clase, ci şi întemeiază un sistem de privilegii care distribuie diferenţial şansele în viaţă, inclusiv şansele de a găsi recunoaştere. Diferenţele de rang îşi pierd caracterul politic, însă ca atare nu dispar prin simplul fapt că ele nu mai derivă din participarea la dominaţia politică, ci din poziţia în procesul de producţie.

Chiar şi politicianul democraţiilor vestice păstrează, sub forma unui prestigiu personal creat prin apariţii publice, ceva din strălucirea fiinţei suverane, deşi această imagine derivă doar din dispunerea de o putere birocratizată, fluidizată prin mass-media, şi nu din calităţile charismatice. Politicianul democrat se află între subiectivitatea ființei, aşa cum este aceasta prezentă în stăpânul suveran şi în conducătorul fascist, pe de o parte, şi obiectivitatea puterii, pe de altă parte: „Numai seriozitatea unui om de stat comunist ne permite să recunoaştem ceea ce în societatea burgheză este doar o posibilitate permanent negată: puterea care stimulează creşterea lucrurilor, independentă de aspirația la rang care caracterizează de obicei uzul puterii."[397] Conform imaginii, într-o oarecare măsură străină de realitate, pe care şi-o formează Bataille la începutul anilor '50 despre stalinism, în acest socialism birocratic de sorginte sovietică s-ar realiza ştergerea diferențelor sociale; de-abia o dată cu suprimarea rangurilor sociale, suveranitatea este alungată definitiv de pe teritoriul muncii sociale.

---

[395] Bataille (1975), 87 sq.

[396] Bataille (1979), 60.

În toate formele istorice ale dominației suveranitatea rămâne legată de putere. De-abia în regimul sovietic apare o putere purificată de toate reziduurile suveranității, devenită, pentru a spune aşa, filtrată şi în acest sens „obiectivă", o putere care s-a eliberat de ultimele atribute religioase. Această putere obiectivă este definită, fără a fi confirmată de autenticitatea unei charisme, exclusiv funcțional prin sistemul muncii sociale, pe scurt prin scopul dezvoltării forțelor de producție: „Cine exercită puterea supremă în obiectivitatea ei are ca scop împiedicarea domniei suveranității asupra lucrurilor: acela trebuie să elibereze lucrurile de orice subordonare particulară; ele mai pot fi subordonate doar omului nediferențiat" – deci voinței colective a unei societăți strict egalitare.[398] Puterea obiectivă, care s-a lepădat de învelişul suveranității dezvrăjite, se închide în universul unei societăți complet reificate, am putea spune de asemenea: transformate în sistem. Imaginea fictivă a puterii sovietice obiectualizate constituie echivalentul acelei idei pe care Engels a preluat-o de la St. Simon: locul dominației oamenilor asupra oamenilor este luat de administrarea lucrurilor. Acest deznodământ surprinde cu atât mai mult cu cât acuzele lui Bataille la adresa negației burgheze a strălucirii, fastului şi risipei lumii feudale sună ca o inversare directă a celebrei parabole a lui St. Simon.[399] Ce-i drept, Saint-Simon nu are pentru Bataille ultimul cuvânt.

Sărbătoarea unui comunism militant, care subordonează orice năzuință umană țelului social-politic al industrializării şi afirmă un materialism eroic în ideea că „va reduce complet opera eliberării (omului) la un lucru„[400] –

---

[397] Bataille (1979), 67 sq.

[398] Bataille (1979), 68.

[399] Parabola lui Saint-Simon în: J. Dautry (ed.), *Saint-Simon, Ausgewählte Texte*, Bln. 1957, 141 sqq.

[400] Bataille (1975), 179.

această exprimare paradoxală devine inteligibilă de-abia atunci când este luată în considerare judecata depreciativă a lui Bataille asupra potențialelor de critică a civilizației pe care le secretă societatea burgheză. Protestul împotriva reificării lumii moderne și transfigurarea romantică a formelor tradiționale de suveranitate contrazic în modul cel mai profund impulsul subversiv care însuflețește chiar existențele eterogene – contrazic, de fapt, acea radicalitate proprie avangardei estetice „de a merge în orice direcție până la capătul posibilităților lumii."[401] Fascismul a dat la iveală doar secretul capitalismului: acesta a putut de la bun început să-și înalțe carcasa rațională a servituții doar pe fundamentul subteran al rămășițelor dominației sacrale și militare. Aceste relicve tăinuite, însă funcțional necesare ale suveranității preburgheze sunt eliminate de-abia prin asimilarea totală, realizată de marxismul sovietic, a oamenilor cu produsele lor: „Împlinirea lucrurilor poate avea o acțiune eliberatoare doar atunci când vechile valori, care erau legate de cheltuieli neproductive, sunt condamnate și distruse așa cum au fost condamnate și distruse valorile catolice în Reformă."[402]

Bataille consideră, deci, stalinismul ca o ultimă treaptă a unui proces în care sfera unui praxis reificat și cea a unei suveranități, purificate tocmai la sfârșit de toate funcțiile practice, se despart progresiv una de cealaltă. Stalin urmează, conștient sau nu, mesajul ezoteric pe care Bataille îl descifrează în doctrina exoterică a lui Marx: „Prin faptul că a rezervat acțiunea modificării circumstanțelor materiale (adică prin faptul că reduce praxisul la muncă, la structura activității raționale în raport cu un scop J. H.), Marx a afirmat *explicit* ceea ce calvinismul doar sugerase, și anume independența radicală a lucrurilor (a economiei) de alte aspirații (de tip religios sau pur și simplu de tip general afectiv); invers, el a afirmat însă astfel, *implicit,* independența de acțiune a reîntoarcerii omului la sine însuși (la profunzimea, la intimitatea esenței sale). Această reîntoarcere este totuși posibilă abia atunci când eliberarea este deplină; ea poate începe de-abia atunci când s-a încheiat acțiunea"[403] – când s-a încheiat acel proiect, adus la viață de filosofia praxisului, al unei societăți a muncii constituită într-o totalitate.

Această confruntare istorică dintre reificare și suveranitate, care trebuie să sfârșească prin concilierea unei separări a sferelor, a segregării elementelor omogene și eterogene, a muncii și sacrificiului, nu mai poate fi, desigur, gândită dialectic – în orice caz, nu după modelul, specific filosofiei subiectului, al unei dialectici a iluminismului care se încrede în constelația momentelor rațiunii. Suveranitatea este concepută ca alteritate a rațiunii. Bataille nu poate face plauzibilă construcția lui a modernității doar dându-i o aparență dialectică. El trebuie să explice, în primul rând, două lucruri: *dinamica* procesului istoric al raționalizării sociale, pe de o parte, așteptarea *escatologică*, pe de altă parte, pentru ca reificarea totală să se transforme brusc în libertate. Pentru a răspunde la aceste întrebări Bataille pune în joc toată ambiția sa științifică.

---

[401] Bataille (1975), 169.
[402] Bataille (1975), 177.
[403] Bataille (1975), 171.

IV

Bataille s-a ocupat încă de la începuturile studiilor sale antropologice în repetate rânduri cu fenomenul potlatch-ului, cu acea sărbătoare a risipei în care indienii nord-americani își copleșesc rivalii cu daruri, pentru a-i provoca, a-i umili și a-i îndatora pe aceștia prin cheltuirea ostentativă a propriei bogății.[404] Ce-i drept, pe el nu-l interesează propriu-zis funcțiile social-integrative ale schimbului de daruri, deci crearea unor obligații reciproce; el neglijează acest aspect în favoarea aspectului mai vizibil al cheltuirii, al distrugerii și al pierderii intenționate a proprietății, care este risipită ca dar în lipsa unui alt dar direct. Potlatch-ul este un exemplu de consum neproductiv în societățile tribale. Totuși nu poate fi trecut cu vederea faptul că cel care dăruiește nu-și risipește în mod altruist bogăția. Prin faptul că își învinge rivalii, care și ei concurează cu daruri, el își asigură prestigiu și putere, dobândește un rang social sau îl consolidează pe cel deținut deja în interiorul colectivului. Disprețul suveran pentru valorile de întrebuințare este oarecum răscumpărat deja pe această treaptă prin dobândirea calculată de putere. Acest praxis poartă în sine contradicția dintre suveranitate și raționalitatea în raport cu un scop: ea pune „valoarea, prestigiul și adevărul vieții în negarea utilizării cu un scop a bunurilor, dar se folosește însă, totodată, în vederea unui scop, de tocmai această negare."[405] Deoarece tocmai această contradicție este plasată structural în *toate* formele suveranității întrupate istoric, Bataille vrea să explice cu ajutorul ei de ce suveranitatea care se manifestă în actele risipirii este utilizată din ce în ce mai mult pentru exploatarea forței de muncă și de ce această sursă a autorității adevărate a decăzut în cele din urmă într-o „rușinoasă sursă de profit".

---

[404] Bataille se referă la cercetarea clasică a lui M. Mauss, „Essai sur le Don", în: *Année Sociologique*, 1923/24, 30 sqq., în germană: *Die Gabe*, Ffm. 1968.

[405] Bataille (1975), 105.

Faptul că suveranitatea şi puterea s-au amalgamat de la început şi că acest amalgam *poate* fi utilizat în scopul achiziționării unei plusvalori nu explică însă deloc de ce s-au impus, de fapt, tendințele istorice către extinderea şi reificarea domeniului profan şi către extrateritorializarea sacrului. La o explicație politico-economică în stilul materialismului istoric Bataille nu poate recurge, deoarece astfel de explicații se referă la schimbări *în interiorul* sistemului muncii sociale, nu însă la interacțiunea economiei cu o forță care nu este înrădăcinată în domeniul economicului şi în genere nu ține de rațiunea bazată pe calcul, ci, ca alteritate a rațiunii, transcende de la bun început procesul schimbului de materie al omului cu natura exterioară. De aceea nu se poate spune că Bataille nu procedează consecvent atunci când pleacă de la explicația etico-religioasă a lui Max Weber a capitalismului, urmărindu-l pe acesta înapoi pe firul istoriei religiei până la acele începuturi ale reglementărilor morale ale instinctului, care preced tuturor formelor istorice ale suveranității şi exploatării. Această idee aş vrea s-o redau sub forma unui demers în trei paşi.

Prima idee este de o simplitate biblică. În procesul devenirii omului, ființele care ies din contextul de viață animal se constituie ca subiecți nu doar prin muncă, ci totodată prin interdicții. Oamenii se deosebesc de animale şi prin faptul că viața lor instinctuală este supusă unor limitări. Concomitent cu munca se naşte ruşinea sexuală şi conştiința morții. Ritualurile funerare, obiceiul îmbrăcării, tabuul incestului arată că cele mai vechi tabuuri se referă la cadavrul uman şi la sexualitate – la corpul mort şi nud. Dacă este luată în considerare şi interdicția uciderii, iese în relief aspectul mai general: supusă tabuului este violența morții şi sexualității – o violență care se manifestă şi în momentele rituale culminante ale sărbătorii şi sacrificiului religios. Excesul din care provine procreația sau excesul morții suportate sau induse violent sunt înrudite cu excesele cultice, Bataille înțelegând cuvântul „exces" în sensul lui literal: ca depăşire a acelor granițe care sunt trasate prin individualizare. Cele mai vechi norme sunt precum zăgazurile împotriva torentului unei naturi luxuriante, abundente, care asigură plenitudinea vieții şi continuitatea ființei prin devorarea existențelor individuale: „Dacă zărim în interdicțiile esențiale refuzul care opune individul naturii ca risipire de energie vitală şi orgie a distrugerii, nu mai putem face nici o distincție între moarte şi sexualitate. Sexualitatea şi moartea nu sunt decât punctele culminante ale unei sărbători pe care o celebrează natura cu masa inepuizabilă. Ambele înseamnă o risipă nelimitată pe care şi-o permite natura în contradicție cu dorința profundă a fiecărei

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ființe (individualizate, J. H.) de a continua să existe."[406] Sfera muncii trebuie limitată prin norme care „alungă din cursul normal al lucrurilor violența unei naturi exuberante" (p. 51).

Într-un al *doilea* pas, Bataille evidențiază faptul că bazele normative ale vieții sociale rămân neinteligibile atâta vreme cât ele sunt interpretate doar din perspectiva contribuției lor la asigurarea persistenței sistemului muncii sociale. Din acest punct de vedere funcționalist, nu poate fi explicat de unde își trag interdicțiile în genere obligativitatea. Deja Durkheim sesizase faptul că valabilitatea normelor nu poate fi redusă în manieră empiristă la sancțiunile asociate convențional, adică din exterior cu interdicțiile. Normele își datorează mai degrabă caracterul obligatoriu autorității unui sacru de care noi ne apropiem cu ambivalența spaimei și extazului, fără a-l atinge vreodată. Această stare de lucruri Bataille o interpretează din orizontul său estetic de experiență în așa fel încât pentru normele cele mai vechi este constitutivă o ambiguitate profundă: pretenția de valabilitate a normelor este întemeiată în experiența transgresării, interzise și, tocmai de aceea, *seducătoare*, a normelor, adică în experiența sacrilegiului în care sentimentele fricii, scârbei și spaimei se contopesc cu extazul și fericirea copleșitoare. Bataille vorbește despre înrudirea profundă a legii și încălcării acesteia. Lumea rațională a muncii este limitată și întemeiată prin interdicții, totuși interdicțiile însele nu sunt nicidecum legi ale rațiunii. Ele deschid mai degrabă lumii profane poarta către lumea sacră și își extrag din aceasta strălucirea fascinației: „La început nu ar fi fost suficientă o opunere pașnică (a interdicțiilor) împotriva violenței (naturii interioare, J. H.) pentru a separa cele două lumi. Dacă opoziția nu ar fi participat ea însăși la violență ..., rațiunea singură nu ar fi posedat destulă autoritate pentru a stabili granițe. Doar frica nereflectată și spaima pot opune rezistență în fața dezlănțuirilor lipsite de măsură. Aceasta este natura tabuului; el face posibilă o lume a păcii și rațiunii, dar este însă în principiul său o spaimă care nu copleșește inteligența, ci afectivitatea."[407] O experiență erotică este înrudită cu cea religioasă prin faptul că leagă acordul cu cele mai vechi interdicții de extazul spaimei depășite, care urmează profanării: „Experiența interioară a erotismului cere de la cel care o trăiește o sensibilitate față de teama care întemeiază interdicția la fel de profundă ca și cea față de dorința care duce la transgresarea acesteia. Sensibilitatea religioasă este cea care leagă strâns, în permanență, dorința și spaima, plăcerea intensă și teama" (p. 35). Într-un alt loc, Bataille descrie fazele excesului amețitor ca scârbă, apoi ca depășire a scârbei, apoi ca beție.[408]

---

[406] Bataille (1982), 57.
[407] Bataille (1982), 59.

Într-un al *treilea* pas, Bataille ajunge în cele din urmă la critica moralei, care face legătura cu sociologia religiei a lui Max Weber. El consideră dezvoltarea religiei, de la ritualurile arhaice până la religiile universale, de la începuturile iudaice ale monoteismului până la protestantism, ca un drum al *raționalizării etice*. Luther și Calvin constituie punctul de fugă al unei linii de dezvoltare în care conceptele religioase fundamentale sunt moralizate și, o dată cu acestea, experiențele religioase sunt spiritualizate. Sacrul ambivalent, care produce spaimă și extaz, este domesticit și totodată scindat. Arhanghelul Lucifer este alungat din cer. Binecuvântării cerului i se opune răul profan; împreună cu partea diabolică a sacrului, eroticul este atribuit lumii și condamnat ca păcat al cărnii. Prin această *dezambiguizare a sacrului* conștiința păcatului dobândește un caracter pur moral. Dacă însă excesul, atât cel religios, cât și senzual, nu mai poate deschide calea către sacral, valabilitatea normativă a legilor se desprinde de fundalul de experiență a excesului care le autoriza, adică de transgresarea îndrăzneață și experimentală a legii. În tradiția iudeo-creștină, o morală autonomă se poate forma numai pentru că este suspendată dialectica interdicției și transgresării, pentru că sacrul nu mai strălumineazâ lumea profană cu fulgerele sale. Critica lui Bataille a moralei nu se îndreaptă împotriva moralei ca atare – aceasta nu este decât rezultatul raționalizării imaginilor religioase despre lume, raționalizare care autorizează accesul la un sacru privat de complexitatea sa, spiritualizat și simplificat, individualizat și focalizat ca Dumnezeu într-o lume de dincolo. Credinciosul dezvoltă doar o conștiință morală în măsura în care este rupt de experiențele religioase și sexuale ale depășirii extatice de sine. În această măsură, dezvoltarea moralei explică tendința către diferențierea progresivă între domeniile religiei și economiei, ale sacrificiului și muncii – ea explică expansiunea și reificarea domeniului vieții profane sub acoperirea din ce în ce mai fragilă a unor forțe suverane, din ce în mai îndepărtate de sursele suveranității. În această perspectivă interpretarea lui Weber a eticii protestante se inserează fără probleme: „Religia și economia sunt eliberate, printr-o aceeași mișcare de ceea ce le împovărează, și anume religia de calculul profan iar economia de barierele extraeconomice."[409]

---

[408] Ceea ce Bataille numește experiența interioară a eroticului a fost descris de M. Leiris în *Documentele* editate de Bataille cu ajutorul unei fotografii, care înfățișează o femeie goală cu o mască de piele; această mască a fost creată după o schiță de W. Seabrook, care a efectuat vreme îndelungată studii pe Coasta de Fildeș. Textul lui Leiris arată cum erau puse în legătură cercetarea antropologică de teren de la vremea respectivă, exotismul în artă și erotismul atât în experiența personală, cât și în literatură. Leiris își imaginează bucuria proprie sacrilegiului și plăcerea satanică pe care o resimte fetișistul la vederea corpului femeii mascate, care astfel și-a pierdut individualitatea devenind ființă generică: „în mod absolut conștient iubirea este redusă astfel – deoarece fața este acoperită simbolic de mască – la un proces natural și bestial, fatalitatea care ne oprimă este în sfârșit îmblînzită. În cele din urmă, această femeie, datorită măștii, nu mai este în mâinile noastre decât natura însăși, modelată de legi oarbe, fără suflet și personalitate, o natură care totuși de data aceasta este înlănțuită de noi așa cum este înlănțuită și această femeie. Privirea, chintesența expresiei umane, este pentru o vreme orbită, ceea ce conferă femeii o semnificație mai infernală și mai subterană. Și gura este redusă, datorită deschizăturii înguste prin care ea singură se vede, la rolul animalic al unei răni. În sfârșit, ordonarea obișnuită a elementelor de podoabă este răsturnată; corpul este nud și capul mascat. Toate acestea sunt elemente care fac din bucățile de piele (o materie din care sunt și cizmele și biciul) instrumente fabuloase care corespund în mod minunat cu ceea ce este cu adevărat erotismul: un mijloc de a ieși din sine, de a sfâșia legăturile pe care ni le impun morala, intelectul și obiceiurile, un mod totodată de a alunga forțele rele, de a-l înfrunta pe Dumnezeu și pe cerberii care îi țin locul în lume, prin luarea în posesie și supunerea proprietății lor, întregul univers, într-una din părțile sale extrem de importante, însă devenite aici indistincte." M. Leiris, *Das „caput mortuum" oder die Frau des Alchemisten*, în: *idem*, (1981), 260-262.

Chiar dacă am considera această strategie explicativă drept promițătoare în privința capitalismului, nu este totuși clar cum ar putea fi ea utilizată pentru analiza tentativei, complet secularizate, a industrializării sovietice dirijate autoritar. Astfel că rămâne deschisă întrebarea de ce decantarea prognozată, separația radicală a sferelor unei societăți complet raționalizate a muncii, pe de o parte, și suveranității complet extrateritoriale, separate și devenite inaccesibilă, pe de altă parte, trebuie să se transforme într-o stare care eliberează, în condițiile unei societăți industriale dezvoltate, energiile suveranității originare: „Dacă educația completă pe care Stalin vroia să o dea omului împlinit al comunismului ar fi într-o oarecare măsură demnă de numele ei, atunci acest om s-ar apropia, într-o epocă când nu se poate renunța la operele civilizației materiale, cel mai mult de acel tip de suveranitate care, asociată cu respectarea nesilită a suveranității celuilalt, caracteriza păstorii și vânătorii preistorici. Dacă ultimii respectau, ce-i drept, suveranitatea celuilalt, ei făceau acest lucru doar factic„[410] – în timp ce omenirea eliberată, trebuie completat aici, ar transforma respectul reciproc generalizat al suveranității celuilalt în baza morală a conviețuirii ei. Bataille trebuie să explice metamorfoza aventuroasă a stalinismului într-un socialism absolut libertar, fără a recurge la figura de gândire a unei mişcări dialectice a rațiunii în sine. Această provocare el o înfruntă prin proiectul unei economii generale.

---

[409] Bataille (1975), 164.
[410] Bataille (1975), 282.

Până acum economia, inclusiv economia politică şi critica acesteia, au fost practicate din perspectiva mărginită a modului cum resurse limitate pot fi utilizate eficient în circuitul energetic al reproducerii vieții sociale. Acestei perspective particulare Bataille îi opune perspectiva *mai generală* a luării în considerare a unui buget energetic *extins la nivel cosmic*. Pe baza acestei schimbări de perspectivă, pe care el o realizează în analogie cu trecerea de la perspectiva managerială a agenților economici la perspectiva de sistem a economiei naționale, se răstoarnă şi întrebarea economică fundamentală: nu utilizarea unor resurse limitate, ci cheltuirea altruistă a unor resurse excedentare devine problema-cheie. Bataille porneşte de la premisa biologică după care organismul viu adună mai multă energie decât consumă pentru reproducerea vieții sale. Energia excedentară este folosită pentru creştere. Atunci când aceasta a încetat, excedentul neabsorbit de energie este cheltuit neproductiv – energia trebuie să se piardă fără câştig. Acest lucru se poate produce în principiu într-o formă „glorioasă" sau „catastrofică". Şi viața social-culturală este supusă presiunii energiei excedentare.

Aceasta poate fi canalizată în diverse moduri, de exemplu, către extinderea demografică, spațială sau socială a unor colectivități, sau către creşterea producției şi a standardului de viață, în general către un spor de complexitate. Creşterea organică îşi găseşte astfel un echivalent social. Mai evidentă este absorbția energiilor vitale excedentare prin moarte şi procreație, prin distrugerea existențelor şi crearea unor generații noi care la rândul lor cad şi ele pradă distrugerii. Acestui lux al naturii îi corespunde luxul păturilor sociale dominante. Risipa suverană, indiferent dacă în formele economice ale consumului neproductiv sau în formele erotice şi religioase ale excesului, dobândeşte astfel un loc central în economia universului interpretată prin filosofia vieții. Dimpotrivă, eliberarea forțelor de producție şi creşterea capitalistă, dezvoltarea industrială în genere sporesc excedentele, care nu pot fi absorbite doar de utilizarea productivă. În aceeaşi direcție acționează forțele disciplinatoare ale moralei, oprobriul luxului, proscrierea forțelor suverane, excluderea eterogenului. Dacă însă bogăția excedentară nu poate fi cheltuită glorios, deci cu un efect de intensificare, de exaltare a vieții, se oferă ca singur echivalent formele catastrofice ale cheltuirii – aventuri capitaliste, războaie globale; astăzi putem adăuga contaminarea ecologică şi distrugerea atomică.

Bataille îşi argumentează acum, prin speculații asupra echilibrului bugetului energetic al cosmosului şi societății mondiale, aşteptarea sa conform căreia reificarea totală trebuie să se transforme într-o resurecţie a forţei suverane pure. Căci societatea devenită universală a muncii va duce la o creştere atât de mare a excedentelor neabsorbite, încât înscenarea unor orgii ale risipei, ale cheltuielilor în stil mare va deveni inevitabilă – fie în forma unor catastrofe previzibile sau tocmai în forma unei societăţi absolut libertare care îşi oferă bogăţia spre risipă suverană, ceea ce înseamnă: spre excese, spre autodepăşirea subiecţilor, spre suprimarea limitelor individualităţii în genere.

Nu este necesar să intru în conţinutul acestei imagini metafizice despre lume, în sensul prost al cuvântului, care ne este prezentată în forma motivată antropologic a unei suprimări a economiei. Indiferent dacă este vorba de ştiinţă sau de un surogat de metafizică, în ambele cazuri Bataille se vede confruntat cu aceeaşi dificultate în faţa căreia s-a aflat Nietzsche atunci când a procedat ştiinţific la critica ideologiei. Dacă suveranitatea şi sursa acesteia, sacralul, se raportează în mod eterogen la lumea acţiunii raţionale în raport cu un scop în genere; dacă subiectul şi raţiunea se constituie doar prin excluderea acelor forţe; dacă alteritatea raţiunii este mai mult decât iraţionalul sau necunoscutul, şi anume *incomensurabilul* care nu poate fi atins de raţiune – sau poate doar cu preţul exploziei subiectului raţional –, atunci nu există condiţii în care ar putea fi prezentată cu sens ca fiind posibilă o teorie care trece dincolo de orizontul a ceea ce este accesibil raţiunii şi care tematizează, ca să nu spunem analizează, interacţiunea raţiunii cu o putere originară transcendentă. Bataille a intuit această dilemă, însă nu a rezolvat-o. El a gândit posibilităţile ştiinţei neobiectivante până la extrem – acolo unde subiectul cunoscător nu participă doar la constituirea domeniului obiectual, nu este legat şi comunică cu acesta doar prin structuri provizorii, nu este inserat în ele doar la modul intervenţiei, ci acolo unde subiectul cunoscător ajuns „la punctul de fierbere" trebuie să-şi abandoneze propria identitate pentru a obţine, ca un năvod aruncat în oceanul dezlănţuit al sentimentelor, acele experienţe cărora le-a fost expus în extaz. Pe de altă parte, el ridică pretenţii obstinate de obiectivitate a cunoaşterii şi chiar de impersonalitate a metodei acestei ştiinţe „a interiorităţii", pentru o analiză a „experienţei interioare". El rămâne astfel în privinţa acestei întrebări centrale într-un du-te-vino indecis.

În anumite locuri, Bataille alunecă pe neobservate înapoi în vârtejul unei dialectici a iluminismului – de fiecare dată când îşi subordonează eforturile filosofice şi ştiinţifice scopului de a obţine o cunoaştere reflexivă care trebuie să dobândească forţă practică prin transformarea subiecţilor inerţi în participanţi cu o acută conştiinţă de sine. Apoi el redevine din nou conştient de paradoxul unei critici totalizatoare, autoreferenţiale a raţiunii: „Nu putem pătrunde până la ultimul obiect al cunoaşterii fără ca acea cunoaștere, care vrea să reducă omul la lucruri subordonate și utile, să nu se dizolve ea însăși... Nimeni nu poate să cunoască și, totodată, să se apere de distrugere."[411]

La sfârșitul vieții sale, Bataille pare că ar vrea să fac uz de posibilitatea – ce i-a permis o existență dublă, de scriitor și filosof – de a se retrage din filosofie și știință. Erotismul l-a făcut să înțeleagă că acea cunoaștere a esențialului este rezervată unei experiențe mistice, unei tăceri cu ochii închiși. Cunoașterea discursivă rămâne prinsă, fără speranță, în cercul secvențelor lingvistice: „Limba strânge totalitatea a ceea ce are pentru noi o semnificație, dar o și risipește în același timp... Atenția noastră rămâne îndreptată asupra acelui întreg, care în succesiunea propozițiilor ne scapă, însă noi nu putem accede la faptul că fulgerele propozițiilor succesive se retrag din fața marii iluminări."[412]

Scriitorul erotic poate folosi mereu limba, în așa fel încât cititorul să fie surprins de obscenitate, să fie cuprins de șocul neașteptatului și al neînchipuitului, și să cadă pradă ambivalenței dintre plăcere și dezgust. Filosofia, însă, nu poate irumpe în același fel din universul limbii: „ea utilizează limba în așa fel încât după ea nu urmează niciodată tăcerea. Așa încât clipa supremă depășește în mod necesar formularea filosofică a problemei."[413] Prin această propoziție, Bataille își neagă însă propriile sale eforturi de a face o critică radicală a rațiunii prin mijloacele teoriei.

---

[411] Bataille (1975), 106.

[412] Bataille (1982), 269

[413] ibidem.

IX. Demascarea științelor umane prin critica rațiunii: Foucault

I

Foucault nu stă față de Bataille precum Derrida față de Heidegger, într-o relație de discipolat și de succesiune. Le lipsește deja legătura exterioară a unui domeniu în a cărui tradiție să fi crescut amândoi. Bataille s-a ocupat cu etnologia și sociologia, fără să fi ocupat vreodată o poziție academică; Foucault era profesor de istoria sistemelor de gândire la Collége de France. Cu toate acestea, Foucault îl numește pe Bataille unul dintre mentorii săi. Evident, Bataille îl fascinează ca unul care se opune vârtejului denaturant al discursului nostru iluminist despre sexualitate și care vrea să redea extazului, celui sexual și celui religios, sensul lor propriu, specific erotic. Mai înainte de toate, Foucault admiră în Bataille pe acela care pune alături texte de ficțiune și texte analitice, romane și reflecții, pe acela care îmbogățește limba cu gesturi ale risipirii, ale excesului și ale depășirii limitei, pentru a-și croi o cale afară din limba subiectivității triumfătoare. La întrebarea despre maeștrii săi de gândire, Foucault dă următorul răspuns instructiv: „Multă vreme a existat în mine un conflict prost rezolvat între pasiunea pentru Blanchot și Bataille, pe de o parte, și interesul pentru anumite studii pozitive precum acelea ale lui Dumézil și Lévi-Strauss, pe de altă parte. Însă aceste două direcții, al căror numitor comun îl constituie probabil problema religioasă, au contribuit de fapt în același mod la apropierea mea de ideea dispariției subiectului."[414] Revoluția structuralistă l-a cuprins pe Foucault ca și pe alți colegi de generație; l-a făcut să devină, ca și pe Derrida, critic al gândirii fenomenologic-antropologice, dominante de la Kojève până la Sartre, și l-a determinat, mai întâi de toate, în alegerea metodei sale. El înțelege acest „discurs negativ despre subiectivitate", introdus de Lévi-Strauss, totodată ca pe o critică a modernității. Motivele nietzscheene ale criticii rațiunii ajung la Foucault nu prin intermediul lui Heidegger, ci prin Bataille. În sfârșit, el nici nu prelucrează aceste impulsuri ca filosof, ci ca elev al lui Bachelard, anume ca istoric al ştiinţei, istoric care, altfel decât se obişnuieşte în domeniu, se interesează mai degrabă de ştiinţele umane decât de ştiinţele naturii.

---

[414] Foucault (1974), p. 24.

Aceste trei linii de tradiţie, ce pot fi desemnate cu numele lui Lévi-Strauss, Bataille şi Bachelard, se întâlnesc în prima carte ce l-a făcut cunoscut pe Foucault dincolo de cercul mai restrâns al colegilor din domeniu. *Nebunie şi societate* (1961) este un studiu asupra preistoriei şi istoriei începuturilor psihiatriei. Modelul paradigmatic al etnologiei structuraliste devine vizibil în mijloacele analiticii discursului şi în înstrăinarea metodică de propria cultură. Pretenţia de critică a raţiunii o ridică deja subtitlul, ce promite o „istorie a nebuniei în epoca clasică". Foucault vrea să arate cum, de la sfârşitul secolului 18, fenomenul nebuniei se constituie în maladie a spiritului. Cu acest ţel, el reconstituie istoria genezei discursului în care vorbesc despre nebunie psihiatrii secolelor 19 şi 20. Ceea ce ridică această carte deasupra nivelului studiilor de istoria culturii ale unui istoric al ştiinţei este interesul filosofic pentru nebunie ca fenomen complementar al raţiunii: o raţiune devenită monologică îşi separă nebunia de trup, pentru a putea dispune de ea fără primejdii ca de un obiect purificat de subiectivitatea raţională. Foucault analizează instituirea de clinici, cea care face pentru prima oară un fenomen medical din maladia spiritului, ca pe un exemplu pentru acele procese ale excluderii, ostracizării şi exilării, de pe urmele cărora Bataille citise istoria raţionalităţii occidentale.

Istoria ştiinţei devine, în mâinile lui Foucault, istorie a raţionalităţii, pentru că ea urmăreşte constituirea nebuniei ca imagine în oglindă a constituirii raţiunii. Foucault declară programatic că el vrea „să scrie istoria limitelor,... cu care o cultură vrea să respingă ceva ce, pentru ea, stă în afară".[415] El vrea să insereze nebunia în seria acelor experienţe-limită în cadrul cărora logos-ul occidental se vede pe sine ca opus în moduri extrem de ambivalente unui ceva eterogen. Experienţelor depăşirii limitei aparţin contactul cu şi adâncirea în lumea orientală (Schopenhauer), redescoperirea tragicului, a arhaicului în genere (Nietzsche); pătrunderea în sfera viselor (Freud) şi a interdicţiilor arhaice (Bataille), ca şi exotismul hrănit de relatările antropologice. Dintre acestea, Foucault lasă deoparte romantismul german, cu excepţia unei trimiteri la Hölderlin.[416] Cu toate acestea, în *Nebunie şi societate* străbate încă un motiv, pe care Foucault îl va abandona mai târziu. Aşa cum Bataille descoperă – în experienţele paradigmatice ale ieşirii extatice din graniţele sinelui şi ale dizolvării orgiastice a sinelui – pătrunderea unor puteri eterogene în lumea omogenă a unei cotidianităţi normalizate constrângător, tot astfel Foucault presupune, în spatele fenomenului produs psihiatric al maladiei spiritului, în spatele diverselor măşti ale nebuniei în general, că mai există încă ceva autentic, a cărui voce amuţită trebuie doar lăsată să vorbească: „Trebuie să ne aplecăm cu urechea atentă către acele şoapte ale lumii şi să încercăm să percepem multele imagini ce nu şi-au găsit niciodată expresia în poezie, multele fantasme ce n-au căpătat niciodată culorile stării de veghe."[417]

---

[415] M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Ffm. 1969, p. 9.

[416] Deja Schelling şi filosofia romantică a naturii înţeleseseră nebunia drept alteritate a raţiunii, produsă prin excomunicare, evident într-o perspectivă a reconcilierii care îi este străină lui Foucault. Prin faptul că legătura comunicativă între nebun (sau delincvent) şi totalitatea raţional constituită a legăturilor vieţii publice este tăiată, ambele părţi suferă o

Desigur, Foucault admite şi paradoxurile sarcinii de a prinde adevărul nebuniei „în efervescenţa sa de dinainte de conceperea ei prin ştiinţă": „Percepţia ce caută să sesizeze aceste cuvinte în stare neîmblânzită aparţine cu necesitate unei lumi ce le-a luat deja în stăpânire". Cu toate acestea, autorul are deja în minte o analiză a discursului ce sondează, printr-o hermeneutică de adâncime, în locul originar al scindării iniţiale în nebunie şi raţiune, cu

---

deformare – aceia care sunt incluşi în rândurile normalităţii constrângătoare a unei raţiuni încă doar subiective nu sunt mai puţin deformaţi decât aceia excluşi din normalitate. Nebunia şi răul neagă normalitatea – punând-o de două ori în primejdie – ca fiind ceea ce o tulbură, îi pune ordinea sub semnul întrebării, dar şi ca ceea ce, sustrăgându-se normalităţii, îi pune sub ochi propria lipsă. Această putere a negării active nebunul şi delincventul o pot desfăşura, evident, doar ca raţiune răsturnată, prin urmare datorită momentelor scindate de raţiunea comunicativă.

Cu Bataille şi Nietzsche, Foucault se desparte de această figură de gândire *idealistă*, ce trebuie să sesizeze o dialectică inerentă raţiunii. Discursurile raţionale îşi au permanent rădăcina în straturi ce delimitează raţiunea monologică. Aceste fundamente mute ale sensului, stând la temelia raţionalităţii occidentale, sunt la rândul lor fără sens; ele trebuie exhumate asemenea monumentelor fără grai ale unui timp anterior, dacă raţiunea trebuie să vină la lumină în relaţia de schimb, şi în opoziţie cu alteritatea ei. În acest sens arheologul constituie modelul exemplar pentru istoricul ştiinţei ce operează după metoda istoriei raţiunii, istoric ce a învăţat de la Nietzsche că raţiunea îşi constituie structurile doar pe calea excluderii elementelor eterogene, doar pe calea centrării monadice în sine însăşi. Nu există nici o raţiune mai înainte de cea monologică. De aceea nebunia nu apare ca rezultat al unui proces de sciziune, în a cărui desfăşurare raţiunea comunicativă s-a coagulat exclusiv ca raţiune centrată pe subiect. Procesul ei de constituire este totodată procesul de constituire a raţiunii, ce nu apare în altă formă decât cea occidentală, a unei subiectivităţi raportându-se la sine. Acea „raţiune" a idealismului german, care se vrea a fi mai originară decât cea care s-a întrupat în cultura europeană, apare acum ca fiind tocmai acea ficţiune prin care Occidentul se lasă recunoscut în specificul său, prin care el îşi presupune o generalitate himerică şi îşi camuflează şi impune simultan pretenţiile sale de dominaţie globală.

[417] M. Foucault (1969), 13.

scopul de a descifra în ceea ce a fost exprimat ceea ce rămâne nespus.[418] Această intenție trimite către o dialectică negativă ce încearcă, cu mijloacele unei gândiri identificatoare, să iasă din traiectoria acesteia pentru a ajunge, înăuntrul istoriei genezei rațiunii instrumentale, la locul uzurpării originare și al scindării unei rațiuni mimetice consolidându-se monologic, pentru a circumscrie acest loc cel puțin aporetic. Dacă aceasta ar fi intenția sa, Foucault ar trebui să se cațere ca un arheolog prin peisajul ruinelor unei rațiuni obiective distruse, din ale cărei mărturii mute se mai poate totuși constitui, retrospectiv, perspectiva (deși de mult respinsă) a speranței în conciliere. Aceasta este perspectiva lui Adorno, nu a lui Foucault.

Cel ce nu vrea altceva decât să demaște figura dezgolită a rațiunii centrate în subiect nu are voie să se încreadă în visele ce dau năvală peste rațiune în timpul „somnului ei antropologic". Trei ani mai târziu, în prefața la *Nașterea clinicii*, Foucault se cheamă pe sine la ordine. El vrea ca pe viitor să renunțe la excursul comentator, la orice hermeneutică ce pătrunde adânc sub suprafața textului. Nu mai caută acum – în spatele discursului despre nebunie – nebunia însăși; nu mai caută, în spatele arheologiei privirii medicale, acel mut contact al corpului cu ochiul, ce părea să premeargă oricărui discurs. Spre deosebire de Bataille, el renunță la accesul evocativ către ceea ce este exclus și ostracizat – elementele eterogene nu mai promit nimic. O hermeneutică, deși demascatoare, leagă mereu de critica ei o promisiune; o arheologie lucidă trebuie să se elibereze de aceasta: „N-ar fi posibilă o analiză a discursului care să nu presupună în ceea ce a fost spus nici un rest și nici un excedent (de semnificație), ci numai faptul apariției sale istorice? Ar trebui, atunci, să tratăm faptele discursive nu ca nuclee autonome ale unor semnificații multiple, ci ca evenimente și ca elemente funcționale ce alcătuiesc un sistem ce se constituie treptat. Sensul unei exprimări n-ar mai fi definit prin tezaurul de intenții conținute în ea, intenții prin care ea este totodată dezvăluită și reținută, ci prin diferența ce o alătură altor exprimări, reale și posibile, simultane sau opuse în timp. Astfel ar deveni vizibil conținutul sistematic al discursului."[419] Aici devine deja limpede o concepție asupra scrierii istoriei pe care Foucault, sub influența lui Nietzsche, a opus-o, de la sfârșitul anilor '60, ca pe un fel de anti-știință științelor umane ordonate în interiorul istoriei rațiunii și, prin aceasta, devalorizate. În lumina acestei concepții Foucault va considera drept „încercări oarbe", parțial, lucrările sale timpurii asupra nebuniei (și nașterii psihologiei clinice), ca și asupra maladiei (și dezvoltării unei medicini clinice). În cele ce urmează vreau să mă refer la teme ce realizează o continuitate reală între lucrările sale timpurii și cele de mai târziu.

---

[418] „Întrucât nouă ne lipsește puritatea originară, cercetarea structurilor trebuie să conducă înapoi către acea despărțire ce separă și leagă simultan nebunia și rațiunea. Ea trebuie să încerce să descopere schimbul permanent, obscura rădăcină comună și opoziția originară ce conferă în aceeași măsură un sens atât unității, cât și opoziției între ceea ce are sens și ceea ce e absurd. Astfel, va putea apărea din nou decizia fulgerătoare care este eterogenă înăuntrul timpului istoric, dar inconceptibilă în afara acestui timp, care desparte acel murmur de insecte obscure de limba rațiunii și a descântecelor timpului." (Foucault, 1969, 13).

II

Foucault cercetează deja în *Nebunie și societate* legătura specifică dintre discursuri și practici. Nu este vorba aici despre cunoscuta încercare de a explica plecând de la condiții exterioare științei o dezvoltare internă, construită ulterior, a acesteia. În locul perspectivei interioare a unei istorii călăuzite de probleme a teoriei, apare de la început descrierea structurală a unor discursuri alese cu grijă, proeminente. Descrierea este aplicată la acele puncte de ruptură ce sunt acoperite de examinarea specifică istoriei spiritului și a problemelor – așadar, acele puncte unde o nouă paradigmă începe să se impună în locul uneia vechi. De altfel, discursurile savantului se învecinează cu alte discursuri, atât cu cele filosofice, cât și cu cele ale profesiilor academice, i.e. cele ale medicilor, juriștilor, funcționarilor administrativi, teologilor, educatorilor etc. Bineînțeles, științele umane, cele care constituie punctul de referință la care țin cu obstinație studiile foucaultiene, nu stau doar în contextul altor discursuri; mai importante pentru istoria genezei lor sunt practicile mute în care ele sunt inserate. Prin acestea Foucault înțelege reglementările modurilor de a acționa și obișnuințele consolidate instituțional, adesea constituite arhitectonic și concentrate în ritualuri. În conceptul de „practică" Foucault a preluat momentul influențării asimetrice, prin forță, a libertății de mișcare a altor participanți la interacțiune. Sentințele juridice, măsurile polițienești, directivele pedagogice, internările, corecțiile corporale, controalele, formele de pedeapsă corporală și intelectuală sunt exemplare pentru imixtiunea forțelor socializante, organizatoare, în substratul natural al creaturilor concrete. Foucault își permite un concept complet nesociologic al socialului. Iar științele umanului îl interesează chiar de la început doar ca medii ce întăresc și impulsionează în modernitate procesul straniu al acestei socializări, anume apariția raporturilor de putere în interacțiunile concrete, mijlocite de trup. Rămâne, bineînțeles, neexplicat felul în care se raportează discursurile, științifice și de alt fel, la practici – dacă nu cumva cele dintâi le conduc pe acestea; dacă relația lor ar trebui gândită ca fundament și construcție, sau mai degrabă după modelul cauzalității circulare, ori ca ansamblu dinamic de structură și eveniment.

---

[419] M. Foucault, *Die Geburt der Klinik* (Nașterea clinicii), München 1973, 15.

Foucault a ținut până la capăt și la cazurile epocale, cele care împart istoria sexualității. Pe fundalul difuz, nedeslușit al Evului Mediu înfloritor, care trimite din nou la începuturile logos-ului grecesc[420], se disting ceva mai limpede contururile Renașterii, care servește la rândul ei drept cadru pentru epoca clasică (de la mijlocul secolului 17 până la sfârșitul secolului 18), distinsă clar și cu simpatie. Sfârșitul secolului 18 marchează, apoi, peripețiile din cadrul dramei istoriei rațiunii, acel prag către modernitate creat prin filosofia kantiană și prin științele umane. Acestor epoci, ce-și datorează numele convențional mai degrabă unor cezuri ce țin de istoria socială și a culturii, Foucault le conferă o semnificație mai adâncă, în funcție de constelațiile schimbătoare ale rațiunii și nebuniei. El atribuie secolului 16 un anumit neastâmpăr al autocriticii și o deschidere în comerțul său cu fenomenul nebuniei. Rațiunea mai are încă o permeabilitate osmotică – nebunia mai stă încă în relație cu tragicul și clarviziunea, este un loc al adevărurilor apocrife; ea are funcția unei oglinzi ce demască ironic slăbiciunile rațiunii. Înclinația pentru iluzii aparține însuși caracterului rațiunii. În timpul Renașterii nu este eliminată cu totul orice reversibilitate în cadrul relației rațiunii cu alteritatea ei. Pe acest fundal, două fenomene capătă semnificația de evenimente epocale ale istoriei rațiunii: marele val de internări de la mijlocul secolului 17, ca, de exemplu, în Paris, când în intervalul de câteva luni ale anului 1656, unul din o sută de locuitori a fost arestat și internat în instituții psihiatrice; apoi, la sfârșitul secolului 18, transformarea acestor lagăre de internare și azile în instituții închise, cu îngrijire medicală, pentru boli mentale diagnosticate medical – așadar nașterea acelor instituții psihiatrice care persistă și astăzi și a căror abolire este propovăduită de mișcarea antipsihiatrică.

Ambele evenimente – mai întâi încartiruirea fără selecție a nebunilor, criminalilor, pierde-vară, libertinilor, săracilor, excentricilor de tot felul, iar mai târziu instituirea de clinici pentru tratarea bolnavilor mentali – semna-

---

[420] M. Foucault (1969), 8 sq. Nu am mai putut lua în considerare recent publicatele volume II și III ale *Istoriei sexualității*.

lează două feluri de practici. Ambele servesc delimitării elementelor eterogene dinăuntrul acelui monolog ce se consolidează progresiv pe care subiectul, ridicat în final la rangul raţiunii umane universale, îl poartă cu sine, în măsura în care transformă în obiect tot ceea ce se află în jurul său. Ca şi în cercetările de mai târziu, comparaţia dintre epoca clasică şi modernitate stă în centrul atenţiei. Ambele genuri de practici ale excluderii sunt consonante prin aceea că ele constrâng la o separare şi elimină în mod riguros din imaginea nebuniei acele trăsături ce o fac să semene cu raţiunea. Numai că internarea nediferenţiată a tuturor deviaţilor semnifică doar o segmentare spaţială a confuzului şi fantasticului lăsate în seama lor, nu încă o confruntare în vederea domesticirii cu un haotic ce inspiră teamă şi care, ca suferinţă şi patologie, trebuie integrat ordinii naturii şi omului: „Ceea ce închisese epoca clasică nu era doar o demenţă abstractă, în care se amestecau nebuni şi liber-cugetători, bolnavi şi delincvenţi, ci şi o puternică rezervă de fantastic, o lume a monştrilor pe care i-ai crede ... înghiţiţi în acea noapte a lui Hieronymus Bosch".[421] Doar în timpul secolului 18 târziu apare teama de o nebunie ce ar putea ieşi afară prin crăpăturile azilului, apare totodată şi compătimirea faţă de cei bolnavi nervos şi un sentiment de culpă pentru faptul că au fost asociaţi mizerabililor delincvenţi şi lăsaţi în voia sorţii. Salubrizarea clinică a azilelor rezervate de acum înainte bolnavilor merge mână în mână cu obiectivarea ştiinţifică a nebuniei şi cu tratarea psihiatrică a nebunilor. Această clinificare înseamnă totodată o umanizare a suferinţei şi o naturalizare a maladiei.[422]

Cu aceasta este atinsă o altă temă, pe care Foucault o va urmări cu o intensitate mereu crescândă: legătura constitutivă a ştiinţelor umane cu practicile unei izolări supravegheate. Naşterea instituţiei psihiatrice, a clinicii în genere, este exemplară pentru o formă a disciplinării pe care Foucault o va descrie mai târziu pur şi simplu drept tehnologia modernă a dominării. Arhetipul instituţiei închise, pe care Foucault îl descoperă mai întâi în lumea transformată clinic a azilului, revine în structurile fabricii, închisorii, cazărmii, școlii și școlii de cadeți. În aceste instituții totale, care șterg diferențierile naturale ale vechii vieți europene și care ridică cazul excepțional al internării la un fel de formă normală a internatului, Foucault vede monumentele triumfului rațiunii aflate în actul reglementării. Aceasta nu își mai supune doar nebunia, ci supune atât natura nevoilor organismului individual, cât și corpul social al unei populații ca întreg.

---

[421] M. Foucault (1969), 367.

[422] Foucault descrie impresionant un azil care îşi schimbă profund trăsăturile şi funcţia în era reformelor de la sfârşitul secolului 18, ca să zicem aşa sub privirea psihiatrului: „Acest sat însemna cândva că nebunii erau aici internaţi şi că astfel omul raţiunii era apărat de ei. Acum se arată faptul că nebunul (selectat) este eliberat şi că în această libertate, care îl pune pe acelaşi plan cu legile naturii, el se adaptează din nou omului raţional...Deşi, în instituţii încă nu s-a schimbat în realitate nimic, începe să se schimbe sensul internării şi al excluziunii. Încet, el capătă valori pozitive, iar spaţiul neutral, gol, nocturn, în care cândva demenţa rătăcea în propria-i noapte, începe să se populeze cu o natură (dominată medical), căreia nebunia eliberată trebuie să i se supună (ca patologic)." (Foucault (1969), 343. Adăugirile din paranteze îmi aparţin).

Pentru instituțiile medicale, privirea obiectivatoare și examinatoare, ce fragmentează analitic, controlează și pătrunde totul, capătă o putere generatoare de structuri; este privirea subiectului rațional, ce-a pierdut toate legăturile pur intuitive cu lumea sa înconjurătoare, a rupt toate punțile înțelegerii intersubiective, și căruia acum, în însingurarea sa monologică, ceilalți subiecți nu-i mai sunt accesibili decât în calitate de obiecte ale unei observări lipsite de participare. În *Panopticon*-ul proiectat de Bentham, această privire s-a coagulat parcă arhitectonic.[423]

Aceeași structură e prezentă la nașterea științelor umane. Nu e o întâmplare faptul că aceste științe, mai înainte de toate psihologia clinică, dar și pedagogia, sociologia, politologia și antropologia culturală se inserează fără lacune în aceeași tehnologie de putere ce-și găsește expresia în instituția închisă. Ele sunt transformate în terapii și tehnici sociale, și constituie astfel cel mai eficace mediu al noii puteri disciplinare ce domină modernitatea. Această eficacitate o datorează împrejurării că privirea pătrunzătoare a savantului umanist poate ocupa acel spațiu central al panopticului, din care vezi fără să fii văzut. Încă din studiul asupra nașterii clinicii, Foucault concepuse privirea școlită pe cadavrul uman a anatomistului drept „concretul apriori" al științelor despre om. În istoria nebuniei, el se află deja pe urmele acestei afinități originare între instituția azilului și relația medic-pacient. În ambele, în organizarea instituției supravegheate, cât și în observarea clinică a pacientului, se împlinește acea separare între a vedea și a fi văzut, ce leagă ideea clinicii cu ideea unei științe despre om. Este ideea care ajunge la putere la fel de originar ca și rațiunea centrată în subiect, anume ideea că înăbușirea relațiilor dialogice face din subiecții întorși monologic în sine obiecte unul pentru celălalt, și numai obiecte.

---

[423] „La periferie, o clădire în formă de inel; în mijloc, un turn cu ferestre largi ce se deschid spre interiorul inelului; clădirea circulară este împărțită în celule, fiecare străbătând întreaga grosime a clădirii; au fiecare câte două ferestre, una îndreptată spre interior, către ferestrele turnului, iar cealaltă către exterior, astfel încât celulele să fie pătrunse de lumină de ambele părți. Ajunge apoi să punem un supraveghetor în turn și în fiecare celulă un nebun, un bolnav sau un condamnat, un muncitor sau un elev. În lumina ce vine din partea opusă se vor putea vedea suficient de limpede micile siluete ale prizonierilor în celulele clădirii circulare. Fiecare cușcă e un mic teatru, în care fiecare actor este singur, complet individualizat și mereu vizibil" (M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, Ffm. 1978, p. 256 sq.) Din funcțiile vechii carcere – încarcerare, ținere în întuneric, ascundere – numai prima este păstrată: limitarea libertății de mișcare este necesară, pentru a respecta condițiile oarecum experimentale ale instalării privirii obiectivatoare: „*Panopticon*-ul este o mașină de separare a cuplului a vedea/a fi văzut: în cercul exterior ești pe deplin văzut, fără a vedea pe cineva; în spațiul central vezi totul, fără să fii vreodată văzut" (ibid., 259).

Prin exemplul eforturilor de reformă din care apar instituția psihiatrică și psihologia clinică, Foucault dezvoltă în final acea înrudire internă dintre umanism și teroare, ce face critica sa a modernității atât de dură și necruțătoare. Prin nașterea instituției psihiatrice din ideile umanitare ale iluminismului Foucault demonstrează pentru prima oară acea „dublă mișcare de eliberare și transformare în sclavi", pe care, mai târziu, o va regăsi la scară mărită în reformele executării pedepselor penale, ale sistemului educativ, ale instituțiilor medicale și de asistență socială. Eliberarea întemeiată umanitar a nebunilor din spațiul neglijat al lagărelor de internare, crearea de clinici igienice cu scopuri medicale fixate, tratarea psihiatrică a bolnavilor mintali, dreptul pe care îl capătă aceștia la înțelegere psihologică și îngrijire terapeutică – toate acestea sunt făcute posibile prin intermediul unei organizări a instituției ce face din pacient obiect al supravegherii continue, al manipulării, izolării și reglementării, dar înainte de toate, al cercetării medicale. Practicile ce se concretizează instituțional în organizarea internă a vieții în instituția medicală sunt baza pentru cunoașterea nebuniei, cunoaștere ce nu-i conferă acesteia decât obiectivitatea unei patologii conceptualizate și care ordonează prin aceasta universul rațiunii. Cunoașterea psihiatrică, înseamnă, firește, o *dublă eliberare*, în sensul emancipării și eliminării, nu numai pentru pacient, ci și pentru medic, pentru practicantul pozitivist: „Cunoașterea nebuniei presupune la acela care o posedă un anumit mod de a se elibera de nebunie, de a se sustrage dinainte pericolelor și vrăjii sale... în ea se află originar fixarea unui mod special de a nu fi nebun".[424]

Nu voi trata aceste patru teme în amănunt, ci mă voi ocupa de întrebarea dacă Foucault reușește să efectueze o critică a rațiunii în forma unei istoriografii a științelor umane ce procedează arheologic, extinse la rangul de genealogie, dar fără să cadă în aporiile acestei întreprinderi autoreferențiale. La fel de neclară ca și relația dintre discursuri și practici rămâne în lucrările timpurii problema metodologică, anume cum poate fi în genere scrisă o istorie a constelațiilor de rațiune și nebunie când munca istoricului trebuie să se situeze, la rândul ei, în orizontul raţiunii. În prefeţele la studiile apărute la începutul anilor '60, Foucault îşi pune această întrebare, fără a-i răspunde; când îşi ţine, în 1970, prelegerea inaugurală la Collége de France, ea pare, însă, a fi fost rezolvată. Trasarea graniţelor între raţiune şi nebunie revine aici ca unul din cele trei mecanisme în virtutea cărora se constituie vorbirea raţională. Eliminarea nebuniei stă la mijloc între, pe de o parte, operaţiile mai neobişnuite cum sunt ţinerea la distanţă de discurs a vorbitorului recalcitrant, reprimarea temelor neplăcute, cenzurarea expresiilor şi, pe de altă parte, operaţia deloc surprinzătoare a deosebirii, în interiorul discursului exersat, a expresiilor valide de cele nevalide. Foucault admite că, la prima vedere, este implauzibil să concepem regulile pentru eliminarea expresiilor false după modelul delimitării nebuniei şi al excluderii eterogenului: „Cum s-ar putea compara raţional cerinţa adevărului cu asemenea trasări de graniţe ce sunt dinainte arbitrare sau, cel puţin, se organizează în jurul unor circumstanţe istoric accidentale, cu trasări de graniţe... ce se mută perpetuu, ce sunt purtate de o reţea întreagă de instituţii care impun limite şi le asigură, şi care se impun constrângător, ba chiar, în parte, cu forţa?"[425]

---

[424] M. Foucault (1969), 480.

Fireşte, Foucault nu se lasă impresionat de referirea la lipsa ostentativă de constrângere a argumentului constrângător prin care se impun în genere pretenţiile de adevăr sau de valabilitate. Aparenţa de neconstrângător a argumentului mai bun dispare de îndată ce „ne angajăm pe un alt plan" şi adoptăm poziţia arheologului, ce-şi îndreaptă privirea către fundamentele îngropate ale sensului, către infrastructurile cu greu decelabile, care totuşi sunt singurele care stabilesc ce trebuie să treacă drept adevărat sau fals *înăuntrul* unui discurs. Adevărul este un mecanism perfid de excludere, fiindcă el funcţionează doar sub condiţia ascunderii a *voinţei de adevăr* ce-l străbate de fiecare dată: „E ca şi cum voinţa de adevăr ar fi ascunsă pentru noi tocmai de către adevăr şi desfăşurarea lui necesară... Discursul *adevărat*, care-şi detaşează necesitatea formei sale de *dorinţă* şi o eliberează de *putere* nu poate recunoaşte *voinţa de adevăr* care-l străbate; iar voinţa de adevăr, care ne constrânge de atâta timp, este astfel alcătuită, încât adevărul pe care aceasta îl vrea nu poate face altceva decât s-o învăluie."[426]

Criteriile de valabilitate după care se discerne înăuntrul fiecărui discurs adevărul de fals se menţin într-o transparenţă şi lipsă de origine specifice – valabilitatea trebuie să elimine din sine tot ceea ce e pur genetic, inclusiv originea sa situată în regulile de constituire a discursurilor, reguli ce-i stau ca fundament şi pe care arheologul le pune în lumină. Structurile ce fac posibil adevărul pot fi ele însele tot atât de puţin adevărate sau false, încât nu ne putem întreba decât despre funcţiunea voinţei ce ajunge la expresie în ele, cât şi despre genealogia acestei voinţe originate într-o ţesătură de practici de putere. De la începutul anilor '70, Foucault deosebeşte arheologia cunoaşterii – care descoperă regulile de excludere ce constituie adevărul în discursuri – de cercetarea genealogică a practicilor aferente. Genealogia investighează cum se formează discursurile, de ce acestea apar şi dispar din nou, prin faptul că urmăreşte geneza condiţiilor de valabilitate, variabile istoric, până la rădăcinile lor instituţionale. În timp ce arheologia foloseşte stilul dezinvolturii savante, genealogia se pune în slujba unui „fericit pozitivism".[427] Dar dacă arheologia ar putea proceda savant, iar genealogia inocent pozitivist, atunci paradoxul metodologic al unei ştiinţe ce scrie istoria ştiinţelor umane în scopul unei critici radicale a raţiunii ar fi rezolvat.

---

[425] M. Foucault, *Die Ordnung der Diskurse*, München 1974, 10 sq. (Citate din ediţia II, 1974).

[426] Ibid., p.14 sq.

III

Foucault datorează concepţia unei istoriografii savant-pozitiviste, constituite ca antiştiinţă, receptării lui Nietzsche, definitivate în introducerea la *Arheologia cunoaşterii* (1969) şi în eseul despre „Nietzsche, genealogia, istoriografia" (1971). Din punct de vedere filosofic, această concepţie oferă, se pare, o alternativă bogată în perspective la acea critică a raţiunii ce luase la Heidegger şi Derrida forma unei filosofii temporalizate a originii. Întregul accent al problematicii cade acum, bineînţeles, pe conceptul fundamental de putere, cel care dă mai întâi muncii de explorare arheologică, ca şi dezvăluirilor genealogice, sensul de critică a modernităţii. Autoritatea lui Nietzsche, de la care este preluat acest concept complet nesociologic de putere, este, desigur, insuficientă pentru a justifica folosirea lui sistematică. Ce-i drept, contextul politic al receptării lui Nietzsche –deziluzia provocată de revolta eşuată din 1968 – face de înţeles din punct de vedere biografic această concepţie a unei istoriografii a ştiinţelor umane concepută ca o critică a raţiunii; dar, de asemenea, acest context nu poate să întemeieze uzajul specific al conceptului de putere, pe umerii căruia Foucault pune întreprinderea lui paradoxală. Turnura către teoria puterii trebuie înţeleasă ca o ţinere sub control intern motivată a problemelor cu care Foucault se confruntă, după ce, în *Ordinea lucrurilor*, el efectuase o demascare a ştiinţelor umane doar cu mijloacele analiticii discursului. Dar să ne oprim mai întâi asupra accepției conceptului de „genealogie” la Foucault.

---

[427] M. Foucault (1974 II), p. 48.

Istoriografia genealogică poate prelua rolul – specific unei antiştiinţe – de critică a raţiunii doar dacă iese din orizontul acelor ştiinţe ale omului orientate istoric, cărora Foucault ar vrea să le demaşte, prin teoria sa a puterii, umanismul gol. Noua istoriografie trebuie să nege toate acele presupoziţii care au fost constitutive pentru conştiinţa istorică a modernităţii – gândirea filosofiei istoriei şi iluminismul istoric de la sfârşitul secolului 18. Aceasta explică de ce *A Doua Consideraţie Inactuală* a lui Nietzsche este pentru Foucault o mină de inspiraţie. Nietzsche supusese deja, cu o intenţie similară, istorismul epocii sale unei critici neîndurătoare.

Foucault vrea (a) *să lase în urma sa conştiinţa prezentistică a timpului, caracteristică modernităţii*. El vrea să o rupă cu privilegierea unui prezent care se distinge prin presiunea problemelor unui viitor preluat responsabil şi la care este raportat narcisic trecutul. Foucault se răfuieşte cu prezentismul unei istoriografii ce nu trece dincolo de situaţia sa hermeneutică de plecare şi care se pune în slujba unei asigurări stabilizatoare a unei identităţi totuşi de mult scindate. De aceea, genealogia nu trebuie să caute o *origine*, ci să descopere *începuturile* contingente ale formaţiunilor discursive, să analizeze multitudinea de istorii factuale ale provenienţei, şi să dizolve aparenţa de identitate – mai întâi pretinsa identitate a subiectului însuşi care scrie istoria, iar apoi pe cea a contemporanilor săi: „Acolo unde sufletul se afirmă ca o unitate, acolo unde eul îşi născoceşte o identitate sau o coerenţă, genealogia porneşte în căutarea începuturilor... Analiza provenienţei duce la dizolvarea eului şi face să mişune în locurile sintezei sale goale mii de evenimente pierdute”.[428]

Din aceasta reiese (b) consecinţa metodologică a unei *despărţiri de hermeneutică*. Noua istoriografie nu mai serveşte înţelegerii, ci destrucţiei şi dizolvării acelei legături ţinând de istoria influenţelor, despre care se pretinde că îl leagă pe istoric de un obiect, cu care el nu intră în comunicare decât ca să se regăsească pe el însuşi în acesta: „Trebuie să rupem istoria de imaginea... prin care aceasta îşi găsea justificarea antropologică: aceea a unei memorii milenare şi colective care... se sprijină pe documente, pentru a-şi reîmprospăta amintirea”.[429] Efortul hermeneutic tinde către dobândirea sensului, adulmecă în fiecare document o voce redusă la tăcere, ce trebuie trezită din nou la viaţă. Această idee a *documentului* impregnat de sens trebuie pusă în discuţie tot atât de radical ca şi întreprinderea interpretării însăşi. Căci „comentariul”, ca şi ficţiunile adiacente ale „operei” şi ale „autorului” ca făuritor de texte, ca şi în genere reducerea textelor secundare la cele primare, producerea de cauzalităţi în istoria spiritului – toate acestea sunt instrumentele unei reduceri inadmisibile a complexităţii, sunt procedee de zăgăzuire a revărsării spontane a discursurilor, procedee pe care interpretul de mai târziu le croieşte pe măsura lui însuşi, vrând să le facă accesibile orizontului său provincial. Arheologul dimpotrivă, va transforma documentele grăitoare înapoi în *monumente* mute, în obiecte ce trebuie eliberate de contextul lor, pentru a deveni accesibile unei descrieri structuraliste. Genealogul vine din afară către monumentele dezgropate arheologic, pentru a explica apariţia lor din succesiunea contingentă de lupte, victorii şi înfrângeri. Doar istoricul, cel care dispreţuieşte suveran tot ceea ce se deschide înţelegerii sensului, poate ataca funcţia de întemeietor a subiectului cunoscător. El priveşte ca pe o simplă amăgire acea „garanţie că tot ceea ce lui i-a scăpat îi mai poate fi redat;... promisiunea că toate acele lucruri, care se menţin în depărtare prin aceea că se deosebesc, ar putea fi într-o zi însuşite în forma conştiinţei istorice”[430].

---

[428] M. Foucault, *F. Nietzsche, genealogia, istoriografia*, în Foucault (1974), 89.

[429] M. Foucault (1973), 14 sq.

Conceptele fundamentale ale filosofiei subiectului domină nu doar felul accesului la domeniul obiectelor, ci şi istoria însăşi. De aceea Foucault vrea, mai înainte de toate, (c) *să pună capăt istoriografiei globale*, care concepe istoria în ansamblu ca pe o macroconştiinţă. Istoria la singular trebuie din nou dizolvată, ce-i drept nu în multiplicitatea istoriilor narative, ci într-un pluralism al insulelor de discurs ce apar şi se scufundă din nou fără vreo regulă. Istoricul critic va dizolva mai întâi *falsele continuităţi* şi îşi va îndrepta atenţia către rupturi, praguri şi schimbări de direcţie. El nu mai produce corelaţii teleologice; nu se mai interesează de marile cauzalităţi; nu mai ia în calcul sinteze, renunţă la principii de diviziune ca progresul sau evoluţia, nu mai împarte istoria în epoci: „Intenţia unei istorii globale este de a încerca să restabilească forma de ansamblu a unei culturi, principiul material sau spiritual al unei societăţi, semnificaţia comună a tuturor fenomenelor unei perioade, legea care dă socoteală de coeziunea lor, ceea ce se numeşte metaforic „chipul” unei epoci”[431]. În locul acestora, Foucault împrumută din ideea „istoriei seriale” a şcolii de la *Annales* reprezentările orientate programatic ale unei abordări structuraliste ce ia în calcul pluralitatea unor istorii non-contemporane ale sistemului şi le constituie unitatea pe baza unor indicatori exteriori conştiinţei, şi renunţă de fiecare dată la mijloacele conceptuale oferite de sintezele unei presupuse conștiințe, renunță așadar la constituirea de totalități.[432] Prin aceasta este exclusă și ideea concilierii, o moștenire a filosofiei istoriei, moștenire din care critica raliată la Hegel a modernității se inspirase cu dezinvoltură. Aspru repudiată este acea istoriografie „care vrea ... să includă multiplicitatea epocilor într-o totalitate închisă; o istoriografie care ... vede în toate devierile concilieri; care privește tot ceea ce se află în spatele ei din perspectiva sfârșitului lumii".[433]

---

[430] M. Foucault (1973), 23.
[431] M. Foucault (1973), 19.

Din această destrucție a unei istoriografii ce rămâne legată de gândirea antropologică și de convingerile de bază ale umanismului se desprind contururile unui fel de *istorism transcendental*, care moștenește și totodată depășește critica istorismului a lui Nietzsche. Istoriografia radicală pe care o întreprinde Foucault rămâne „transcendentală" într-un sens slăbit, în măsura în care concepe obiectele înțelegerii istorico-hermeneutice, bazate pe sens, drept constituite – drept obiectivări ale unui praxis al discursului, care este de fiecare dată subiacent și care trebuie să fie conceput într-o manieră structuralistică. Vechea istoriografie s-a ocupat cu totalități de sens, pe care ea le deschidea dinăuntrul celui ce participă la ea; din această perspectivă nu se oferă privirii ceea ce *constituie* de fiecare dată o asemenea lume a discursului. Ceea ce dinlăuntru se afirmă ca totalitate i se oferă spre cunoaștere din afară doar unei arheologii ce dezgroapă un praxis al discursului, cu rădăcini cu tot, ca fiind o entitate particulară ce ar putea fi și altfel. În timp ce participanții se înțeleg pe ei ca subiecți ce se referă în genere la obiecte conform unor principii universale de valabilitate, fără a putea transcende vreodată orizontul permeabil al lumii lor, arheologul ce vine din afară pune între paranteze această înțelegere de sine. Reîntorcându-se la regulile constitutive ale discursului, el se asigură de limitele fiecărui univers de discurs; constituția acestora este *delimitată* anume de acele elemente pe care ea le *exclude* inconștient ca eterogene – în măsura în care regulile constitutive ale discursului îndeplinesc și funcția de mecanisme de excludere. Doar ceea ce este exclus din discursul respectiv face posibile relațiile specifice, dar universal valabile înăuntrul discursului, adică fără alternative, între subiect și obiect. În această măsură, Foucault se alătură, cu arheologia sa a cunoașterii, heterologiei lui Bataille. Ceea ce-l distinge de Bataille este istorismul neînduplecat, în fața căruia se dizolvă chiar și punctul de referință prediscursiv al suveranității. Pe cât de puțin indică termenul „nebunie" – din Renaștere și până la psihiatria pozitivistă a secolului 19 – un potențial autentic de experiență dincoace de toate discursurile despre nebuni, tot pe atât de puţin păstrează alteritatea raţiunii, eterogenul exclus, rolul unui referent prediscursiv ce ar putea indica venirea iminentă a unui originar pierdut.[434]

---

[432] C. Honegger, 'M. Foucault und die serielle Geschichte', în Merkur, 36, 1982, 501 sqq.
[433] M. Foucault (1974), 96.

Spaţiul istoriei – după cum ne este el acum prezentat – devine mai degrabă umplut fără rest de evenimentul pur şi simplu contingent al ivirii şi dispariţiei dezordonate de noi formaţiuni discursive; în această multiplicitate haotică a universurilor de discurs pasagere nu mai rămâne loc pentru vreun sens *înglobant*. Istoricul transcendentalist priveşte ca într-un caleidoscop: „Acest caleidoscop cu greu mai aminteşte de structurile succesive ale unei dezvoltări dialectice; el nu se lasă explicat printr-un progres al conştiinţei, şi de altfel nici printr-o decădere, sau prin lupta a două principii: dorinţa şi reprimarea – fiecare volută îşi datorează structura bizară spaţiului pe care practicile limitatoare i l-au lăsat."[435]

Sub privirea *stoică* a arheologului, istoria îngheaţă într-un aisberg acoperit de formele cristaline ale formaţiunilor discursive arbitrare. Dar, întrucât fiecăreia din aceste forme luate individual îi revine autonomia unui univers lipsit de origine, istoricului nu-i mai rămâne decât ocupaţia genealogului, care explică apariţia întâmplătoare a acestor structuri din formele goale ale formaţiunilor ce le delimitează, adică din circumstanţele imediate. Sub privirea *cinică* a arheologului, aisbergul se pune în mişcare: formaţiunile discursive se deplasează şi se amestecă, se leagănă încoace şi încolo. Genealogul explică această legănare încoace şi încolo cu ajutorul nenumăratelor evenimente şi ale unei singure ipoteze – că singurul lucru care persistă este puterea, care apare, în succesiunea proceselor anonime de dominare, mereu sub noi măşti: „Prin „eveniment" nu avem în vedere o decizie, un acord, o epocă a guvernării sau vreo bătălie, ci răsturnarea unor relaţii de forţe, căderea unei puteri, transformarea funcţiilor unei limbi şi folosirea ei împotriva celui ce o vorbea până atunci, slăbirea, îmbolnăvirea unei puteri prin sine însăşi, apariţia mascată a unei alte dominaţii."[436] Sinteza care trebuia să fie efectuată până acum de către conştiinţa transcendentală pentru o totalitate unică şi universală de obiecte, se descompune în voinţa lipsită de subiect a unei puteri acționând în învălmășeala contingentă și dezordonată a formațiunilor discursive.

---

[434] Cf. autocritica în Foucault (1973), p. 29: „în manieră generală, *Histoire de la folie* admite o parte considerabilă şi, de altfel, destul de enigmatică, a ceea ce era considerat în aceasta ca „experienţă", lucru prin care cartea arăta în ce măsură eram încă gata să admitem un subiect anonim şi universal al istoriei."

[435] P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981, 42. Metafora lui Veyne se apropie de imaginea lui Gehlen a „cristalizării".

[436] M. Foucault (1974),. 98.

IV

Așa cum, altădată, la Bergson, Dilthey și Simmel, „viața” a fost ridicată, la rangul de concept transcendental fundamental al filosofiei, constituind încă fundalul analiticii lui Heidegger a *Dasein*-ului, tot astfel ridică acum Foucault „puterea” la rangul de concept transcendental-istorist fundamental al istoriografiei sale concepute ca critică a rațiunii. Această trăsătură nu e în nici un caz trivială și nu trebuie defel întemeiată doar prin recursul la autoritatea lui Nietzsche. Pe fundalul contrastant al concepției despre „istoria ființei”, aș dori să cercetez în primul rând rolul pe care îl preia acest concept iritant în critica lui Foucault a rațiunii.

Heidegger și Derrida au vrut să continue programul lui Nietzsche de critică a rațiunii pe calea destrucției metafizicii. Foucault vrea să-l continue printr-o destrucție a istoriografiei. În timp ce primii au depășit filosofia printr-o gândire evocator-incantatorie, situată dincolo de filosofie, Foucault depășește științele umane printr-o istoriografie ce se înfățișează ca antiștiință. Ambele părți neutralizează pretențiile de valabilitate ridicate explicit de acele discursuri filosofice și științifice pe care le cercetează, prin aceea că amândouă revin la o înțelegere epocală a ființei sau la niște reguli de formare a discursului. Însă și unul ca și celălalt trebuie să facă posibile, înainte de toate, sensul ființării sau validitatea unor enunțuri înăuntrul orizontului unei lumi date sau al unui discurs constituit. Ambii sunt consonanți în aceea că orizonturile lumii sau formațiunile discursive se schimbă, dar în aceste transformări ele își păstrează puterea lor transcendentală asupra a ceea ce petrece *înăuntrul* fiecărui univers constituit de ele; prin aceasta, este exclus vreun efect retroactiv dialectic sau circular al survenirii ontice, respectiv al referentului asupra condițiilor de posibilizare ale ontologiei, respectiv ale formării discursurilor. Istoria transcendentaliilor și transformarea orizonturilor deschizătoare de lume cer alte concepte decât acelea ce sunt adecvate onticului sau istoricului. Abia în acest punct drumurile celor doi se despart.

Heidegger radicalizează figurile de gândire ale filosofiei originii, față de care mai păstrează un rest de încredere. El transferă autoritatea epistemică a valabilității adevărului asupra procesului de constituire și transformare a orizonturilor deschizătoare de lume. Condițiile ce fac posibil adevărul nu pot fi ele însele nici adevărate, nici false; cu toate acestea, procesului schimbării

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

lor i se atribuie o para-valabilitate ce trebuie gândită, după modelul valorii de adevăr a enunţurilor, ca o formă istoricizată de creştere în adevăr. Privit la lumină, Heidegger face – cu conceptul său de istorie a fiinţei ca survenire a adevărului – următoarea combinaţie ciudată. Istoria fiinţei îşi datorează autoritatea unei fuziuni a semnificaţiilor, fuziune rezultată dintr-o pretenţie neconstrângătoare de valabilitate şi din putere imperioasă; această pretenţie îi conferă puterii subversive a celui ce a înţeles caracterul imperativ al unei iluminări ce te constrânge să cazi în genunchi. Foucault se sustrage unei asemenea turnuri pseudoreligioase prin aceea că el, cu un mic rest de încredere în ştiinţele umane, reactivează pentru scopurile sale figura de gândire heterologică a excluderii, provenită de la Bataille. El dezgoleşte istoria regulilor de constituire a discursurilor de orice autoritate a valabilităţii şi priveşte transformările constituirii transcendentale, investite cu putere, a discursurilor în maniera în care istoriografia convenţională privea ascensiunea şi decăderea regimurilor de conducere. În timp ce arheologia cunoaşterii (asemănătoare, prin aceasta, destrucţiei istoriei metafizicii) reconstruieşte regulile de constituire a discursurilor, genealogia încearcă să explice „succesiunea discontinuă a ordinilor în sine neîntemeiate ale semnelor, care-l constrâng pe om în cadrele semantice ale unei interpretări determinate a lumii"[437] – şi explică, de fapt, provenienţa formaţiunilor discursive din practici de putere, care se întreţes într-un „joc fortuit al dominărilor".

În cercetările sale de mai târziu, Foucault va ilustra acest concept abstract al puterii; el va înţelege puterea drept interacţiunea partidelor angajate în război, drept reţeaua descentrată a înfruntărilor concrete, faţă în faţă – în sfârşit, drept triumful productiv şi supunerea subjugatoare a unui opozant concret. Însă în contextul nostru este important felul în care *reuneşte* Foucault aceste semnificaţii palpabile ale puterii cu sensul transcendental al activităţilor sintetice, pe care Kant le mai atribuia încă unui subiect, şi pe care structuralismul le înţelege ca pe un eveniment anonim, anume ca o operare pur descentrată, condusă de reguli, cu elementele ordonate dintr-un sistem constituit transsubiectiv.[438] În genealogia lui Foucault, „puterea" este un sinonim pentru această *activitate pur structuralistă*; ea ocupă acelaşi loc ca şi „diferanţa" la Derrida. Dar această putere ce constituie discursurile trebuie să fie simultan putere transcendentală de producere *şi* afirmare empirică de sine. Ca şi Heidegger, Foucault lucrează cu o fuziune de semnificaţii opuse. Bineînţeles, la el rezultă un amalgam care-i permite, pe urmele lui Bataille, să se alăture criticii ideologiei efectuată de Nietzsche. Heidegger voia să fixeze în conceptul ființei ca putere temporalizată a originii sensul întemeietor de valabilitate al deschiderii transcendentale a lumii, dar voia totodată să distrugă și componenta idealistă de semnificație din conceptul transcendentalului, componentă invariantă, ce trece dincolo de tot ceea ce este istoric, pur evenimențial. Foucault datorează conceptul său transcendental-istorist de putere nu numai acestei *unice* operații paradoxale, ce aduce activitățile sintetice *a priori* înapoi în domeniul evenimentelor istorice; el lucrează cu alte trei operații suplimentare, la fel de paradoxale.

---

[437] A. Honneth, *Kritik der Macht*, Ffm, 1985, 142 sq.

[438] H. Fink-Eitel, „Foucaults Analytik der Macht", în F. A. Kittler (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn 1980, 55.

Pe de o parte, Foucault trebuie să păstreze – pentru conceptul unei puteri ce se ascunde ironic în discurs ca voință de adevăr și se valorifică totodată – sensul transcendental al condițiilor ce fac posibil adevărul. Pe de altă parte, el forțează, împotriva idealismului conceptului kantian, nu doar o temporalizare a *a priori*-ului – așa încât noi formațiuni discursive, care le înlătură pe cele vechi, pot surveni ca *evenimente*; Foucault mai golește puterea transcendentală și de conotațiile pe care Heidegger, cu înțelepciune, le îngăduie unei istorii aureolate a ființei. Foucault nu doar istorizează, el gândește totodată nominalist, materialist și empirist, gândind practicile de putere drept particularul care se opune tuturor universaliilor, drept inferiorul, corporal-sensibilul care scapă oricărui inteligibil, și, în fine, drept contingentul ce ar putea fi și altfel, pentru că nu este supus nici unei ordini guvernatoare. În filosofia târzie a lui Heidegger, consecințele paradoxale ale unui concept de bază contaminat de semnificații contrare nu sunt ușor de controlat, căci gândirea evocatoare (Andenken) a unei ființe imemoriale se sustrage unei judecăți efectuate pe baza unor criterii verificabile. Din contră, Foucault se expune unor obiecții substanțiale, deoarece istoriografia lui, în ciuda gestului său antiștiințific, ar vrea să procedeze totodată „doct" și „pozitivist". Din această cauză, așa cum vom vedea, istoriografia genealogică nu poate ascunde urmările paradoxale ale unui concept fundamental de putere astfel contaminat. Este cu atât mai necesară o explicație a motivului pentru care Foucault se decide să-și așeze teoria sa a științei, structurată ca o critică a rațiunii, pe linia unei teorii a puterii.

Din punct de vedere biografic, la Foucault au putut apărea alte motive decât la Bataille pentru o receptare a teoriei lui Nietzsche a puterii. Desigur, ambii și-au început drumul plecând de la stânga politică, și amândoi se depărtează tot mai mult de ortodoxia marxistă. Dar numai Foucault trăiește *subita* deziluzie a unei angajări politice. La începutul anilor '70, Foucault dă interviuri ce lasă să se vadă violența rupturii sale de convingerile anterioare. Firește, Foucault întărește atunci rândurile corului maoiștilor deziluzionați din 1968 şi este cuprins de acea stare de spirit la care trebuie să recurgem dacă vrem să explicăm succesul notabil al Noilor Filosofi în Franţa.[439] Am subestima, desigur, originalitatea lui Foucault, dacă am crede că putem reduce ideile sale centrale la acest context. În orice caz, aceste impulsuri politice venite din exterior n-ar fi putut pune nimic în mişcare în interiorul teoriei, dacă dinamica însăşi a acesteia, cu mult înainte de experienţa revoltei eşuate din 1968, n-ar fi motivat ideea că în mecanismele de excludere ale discursului nu se reflectă doar structuri discursive autosuficiente, ci se şi impun imperative de creştere a puterii. Această idee se naşte în problematica cu care Foucault s-a văzut confruntat după încheierea operei sale asupra arheologiei ştiinţelor umane.

În *Ordinea lucrurilor*, Foucault cercetează formele de cunoaştere (sau epistemele) perioadei moderne, cele care determină pentru ştiinţe orizontul mereu de nedepăşit al conceptelor fundamentale, am putea spune: apriori-ul istoric al înțelegerii ființei. Ca și în istoria nebuniei, și aici, în istoria gândirii moderne, cele două praguri istorice de trecere de la Renaștere la Clasicism și de la perioada clasică la modernitate stau în centrul atenției. Temeiurile interne ale trecerii la o teorie a puterii se explică pe baza dificultăților ce rezultă din însăși această cercetare genială.

---

[439] Într-o entuziastă recenzie la cartea lui André Glucksmann *Les maîtres penseurs*, Foucault scrie, de exemplu: „în *Gulag* nu se văd urmările unei greşeli nefericite, ci efectele „adevăratei" teorii a ordinii politice. Aceia care au căutat să se salveze punând peste barba adevărată a lui Marx nasul fals al lui Stalin, nu erau satisfăcuţi." (M. Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, 220). Teoriile despre putere ale pesimismului burghez, de la Hobbes la Nietzsche, au servit întotdeauna drept poziţii de apărare pentru dezertori dezamăgiţi care în cursul înfăptuirii politice a idealurilor lor au văzut cum conţinutul umanist al iluminismului şi marxismului se transformă în opusul său barbar. Chiar dacă anul 1968 indică doar o revoltă, nu o revoluţie precum cele de la 1789 sau 1917, *sindromurile renegării de stânga* se aseamănă, totuşi, şi explică, probabil, şi situaţia surprinzătoare în care Noii Filosofi din Franţa tratează topos-uri similare cu cele ale elevilor neoconservatori ai unei generaţii mai vechi de comunişti dezamăgiţi. De ambele părţi ale Atlanticului se abordează aceleaşi topos-uri: Antiiluminismul, urmările în aparenţă inevitabil teroriste ale interpretărilor globale ale istoriei, critica rolului intelectualilor ce vorbesc la nivel general în numele raţiunii umane, critica transformării ştiinţelor umane cu pretenţii teoretice într-un praxis tehnico-social sau terapeutic ce desconsideră omul. Figura de gândire este mereu aceeaşi: în universalismul iluminismului, în umanismul idealurilor de eliberare, în pretenţia de raţiune a însăşi gândirii sistematice este situată o obtuză voinţă de putere care, de îndată ce teoria este pe cale să devină practică, îşi aruncă masca – în spatele căreia se arată dorinţa de putere a „maeştrilor gândirii", a intelectualilor, a mijlocitorilor cunoaşterii, pe scurt, a Noii Clase. Foucault nu pare doar să susţină cu un gest radical aceste binecunoscute motive ale Antiiluminismului, ci chiar, prin critica raţiunii, să le *acutizeze* efectiv şi prin teoria sa a puterii să le *generalizeze*. În spatele înţelegerii de sine emancipatoare a discursului despre ştiinţele umane stau la pândă tactica şi tehnologia unei pure voinţe de autoafirmare, pe care genealogul o extrage de sub fundamentele de sens exhumate ale discursurilor autoamăgitoare, aşa cum Soljeniţîn descoperă Gulag-ul sub retorica ipocrită a marxismului sovietic. Cf. Ph. Rippel, H. Münkler, „Der Diskurs und die Macht", în *Politische Vierteljahresschrift*, 23, 1982, 115 sqq; asupra intelectualilor francezi 'convertiţi', vezi W. v. Rossum, *Triumph der Leere*, în: *Merkur*, aprilie 1985, 275 sqq.

V

În timp ce gândirea Renașterii era încă dirijată de o imagine a lumii de factură cosmologică, în care lucrurile pot fi ordonate ca să spunem așa fiziognomic, după relații de asemănare, dat fiind că în marea carte a naturii fiecare semn trimite la alte semne, raționalismul secolului 17 aduce o cu totul altă ordine în lucruri. Generatoare de structuri este logica de la Port-Royal, care proiectează o semiotică și o combinatorică generală. Pentru Descartes, Hobbes și Leibniz, natura se transformă în totalitatea a ceea ce poate fi reprezentat, iar ca reprezentare poate fi prezentat și prin intermediul semnelor convenționale. Foucault nu consideră drept paradigma decisivă nici matematizarea naturii, nici mecanica, ci sistemul de semne ordonate. Acesta nu mai este întemeiat pe o ordine *preexistentă* a lucrurilor înselor, ci el cel dintâi constituie o ordine taxonomică pe calea reprezentării lucrurilor. Semnele combinate, sau limba, constituie un mediu complet transparent, prin intermediul căruia reprezentarea poate fi legată cu ceea ce este reprezentat. Semnificantul trece în spatele semnificatului indicat; el funcționează asemeni unui instrument transparent al reprezentării, fără o viață proprie: „Vocația profundă a limbii clasice a fost întotdeauna aceea de a oferi un tablou: indiferent dacă în forma vorbirii naturale, a colecției de adevăruri, a descrierii lucrurilor, în calitate de corpus al cunoștințelor exacte sau ca dicționar enciclopedic. Ea există doar pentru a fi transparentă...Posibilitatea de a cunoaște lucrurile și ordinea lor trece, în experiența clasică, prin suveranitatea cuvintelor. Acestea nu sunt nici mărci de descifrat (ca în epoca Renașterii), nici...instrumente controlabile (ca în perioada pozitivismului). Ele constituie mai degrabă cadrul incolor pornind de la care ... se ordonează reprezentările."[440] Grație autonomiei sale, semnul servește *dezinteresat* reprezentării lucrurilor: în el se întâlnesc reprezentarea subiectului și obiectul reprezentat și alcătuiesc, în lanțul reprezentărilor, o ordine.

---

[440] M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (Ordinea lucrurilor), Ffm. 1971, 376.

Limba se dizolvă în funcția ei de descriere a stărilor de fapt, cum am spune astăzi, şi redă *la acelaşi* nivel tot ceea ce se poate în genere reprezenta – natura subiecților ce au reprezentări la fel ca şi natura obiectelor reprezentate. În tabloul produs de ea, natura omului nu se bucură de un statut privilegiat în raport cu natura lucrurilor. Natura internă şi cea exterioară sunt clasificate, analizate, combinate în acelaşi mod – cuvintele limbii în gramatica generală, bogățiile şi nevoile în economia politică, nu altfel decât speciile plantelor şi animalelor în sistemul lui Linné. Tocmai aceasta determină, evident, şi limita formei nereflexive a cunoaşterii din epoca clasică: cunoaşterea este absolut dependentă de funcția de reprezentare a limbii, fără a putea include şi procesul însuşi al reprezentării, operația sintetizatoare a subiectului ce-şi reprezintă ca atare. Această limită este pusă în lumină de Foucault în surprinzătoarea interpretare a unui tablou de Velazquez, „Doamnele de curte".[441]

Acest tablou îl prezintă pe pictor aşezat în fața unei pânze care nu e vizibilă pentru privitor; pictorul priveşte, evident, ca şi doamnele de curte aşezate lângă el, în direcția celor două modele ale sale, regele Filip IV şi soția sa. Aceste două persoane ce pozează ca modele în picioare se află în afara spațiului tabloului; ele pot fi identificate de către spectator doar cu ajutorul unei oglinzi redate în fundal. Ideea la care ajunge evident Velazquez este circumstanța înşelătoare de care privitorul îşi dă seama prin deducție: privitorul nu poate să nu domine cu privirea atât aşezarea şi direcția privirii perechii regale, pictate însă absente, la care pictorul din tablou priveşte, cât şi aşezarea şi direcția privirii lui Velazquez însuşi, aşadar a pictorului care a realizat efectiv acest tablou. Din nou, pentru Foucault ideea principală constă în faptul că spațiul clasic al tabloului este prea limitat pentru a admite figurarea actului reprezentării ca atare – tocmai aceasta o face manifest Velazquez, prin faptul că el arată lacunele pe care lipsa reflecției le produce în procesul însuşi al reprezentării în spațiul tabloului clasic.[442] Nici una din persoanele ce iau parte la scena clasică a reprezentării picturale a perechii regale (a omului ca suveran) nu apare în pictură drept subiectul suveran capabil de autoreprezentare, anume în același timp ca subiect și obiect, simultan ca autor al reprezentării și ca reprezentat, ca ceva ce se prezintă pe sine în însuși actul reprezentării: „în gândirea clasică, cel care se... reprezintă, care se recunoaște pe sine ca imagine sau ca reflex, ...nu se găsește niciodată prezent *el însuși*. Înainte de sfârșitul secolului 18 *omul* nu exista...Cu siguranță, se va putea obiecta că gramatica generală, istoria naturală, analiza nevoilor erau și ele moduri de a-l cunoaște pe om...însă nu exista nici o conștiință *gnoseologică* a omului ca atare."[443]

---

[441] Cf. H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1983, 21 sqq.

[442] Foucault construieşte două serii de *absențe*. Pictorului reprezentat îi lipseşte modelul, perechea regală stând în picioare în afara cadrului tabloului; acesteia, la rândul ei, îi este negată privirea tabloului în curs de a fi creat – cei doi văd pânza tabloului doar din spate; în sfârşit, privitorului îi lipseşte punctul central al scenei, tocmai perechea ce pozează ca model în picioare, către care trimite doar privirea pictorului întors către ea şi a doamnelor de curte. Încă şi mai demascatoare decât absența obiectelor reprezentate este cea a subiectului ce-şi reprezintă, anume tripla absență a pictorului, a modelului şi a privitorului care, aşezat în fața tabloului, adoptă perspectiva celorlalți doi. Pictorul, Velazquez, apare, ce-i drept, efectiv în spațiul tabloului, însă nu este reprezentat în actul

O dată cu Kant se deschide epoca modernității. De îndată ce sigiliul metafizic aplicat corespondenței între limbaj și lume este rupt, funcția de reprezentare a limbii devine ea însăși o problemă: subiectul autor al reprezentărilor trebuie să se pună pe sine ca obiect pentru a-și clarifica procesul problematic al reprezentării înseși. Conceptul de autoreflecție preia conducerea, iar relația subiectului autor de reprezentări cu sine însuși devine unicul fundament al certitudinilor ultime. Sfârșitul metafizicii este sfârșitul unei coordonări obiective a lucrurilor și reprezentărilor, coordonare efectuată, ca să spunem așa, în tăcere de către limbă și rămasă de aceea neproblematică. Omul devenit prezent sieși în conștiința de sine trebuie să ia asupra sa sarcina supraumană a stabilirii unei ordini a lucrurilor în momentul în care devine conștient de sine însuși ca fiind o existență în același timp autonomă și finită. De aceea Foucault vede forma modernă a cunoașterii ca fiind de la bun început caracterizată prin aporia că subiectul cunoscător se ridică din ruinele metafizicii pentru a rezolva, prin conștiința puterilor sale limitate, o sarcină ce necesită totuși o putere nelimitată. Din această aporie Kant face direct principiul de construcție al teoriei sale a cunoașterii în măsura în care el reinterpretează limitările unei capacități finite a cunoașterii drept condiții transcendentale ale unei cunoașteri ce progresează la infinit: „Modernity begins with the incredible and ultimately unworkable idea of a being who is

---

picțării – îl vedem în timpul unei pauze de masă și știm că va dispărea în spatele pânzei de îndată ce-și va relua lucrul. Chipurile celor două modele pot fi recunoscute într-o oglindă în manieră cert indistinctă, însă în timpul actului pictării nu pot fi direct observate. În fine, tot atât de puțin poate fi reprezentat actul privirii – privitorul pictat ce intră în spațiul tabloului din dreapta, în spate, nu poate prelua această funcție. (Cf. Foucault (1971), p 31-45, 372-377).

[443] M. Foucault, (1971), 373.

sovereign precisely of being enslaved, a being whose very finitude allows him to take the place of God."[444]

Foucault dezvoltă într-un arc cuprinzător, ce se întinde de la Kant şi Fichte până la Husserl şi Heidegger, ideea sa centrală, aceea că modernitatea se distinge prin forma de cunoaştere autocontradictorie şi antropocentrică a unui subiect structural suprasolicitat, a unui subiect finit ce transcende la infinit. Filosofia conştiinţei se supune unor constrângeri de strategie conceptuală în baza cărora ea trebuie să dubleze subiectul şi să-l privească de fiecare dată sub două aspecte contrare, incompatibile între ele. Impulsul de a ieşi din această oscilare instabilă între două aspecte ale autotematizării, pe cât de ireconciliabile, pe atât de inevitabile, devine vizibil ca voinţă nedomolită de a şti, şi de a şti tot mai mult. Această voinţă se avântă cu trufie dincolo de tot ceea ce este capabil să facă un subiect structural suprasolicitat şi supraepuizat. În acest mod, forma modernă a cunoaşterii este determinată prin dinamica proprie a unei *voinţe de adevăr*, voinţă pentru care fiecare frustrare este doar imboldul către producerea unei înnoite cunoaşteri. Această voinţă de adevăr este acum pentru Foucault cheia pentru raportul intern dintre cunoaştere şi putere. Ştiinţele umane ocupă terenul ce a fost descoperit prin autotematizarea aporetică a subiectului cunoscător. Ele constituie, cu pretenţiile lor trufaşe şi niciodată satisfăcute, faţada unei cunoaşteri universal valabile, în spatele căreia se ascunde facticitatea purei voinţe de autostăpânire cunoscătoare – a unei voinţe îndreptate către creşterea nemăsurat productivă a cunoaşterii, în vârtejul căreia se constituie subiectivitatea şi conştiinţa de sine.

Foucault urmăreşte această constrângere a dublării aporetice a subiectului autoreferenţial pe baza a trei opoziţii: cea dintre transcendental şi empiric, dintre actul reflexiv al conştientizării şi inaccesibilul, imemorialul reflexiv, în fine, dintre timpul perfect aprioric al unei origini mereu preexistente şi timpul viitor apropiat al întoarcerii încă aşteptate a originii. Foucault ar fi putut să expună aceste opoziţii referindu-se la *Doctrina ştiinţei* a lui Fichte; este vorba aici tocmai de acele constrângeri conceptuale ale filosofiei subiectului, care se concretizează exemplar în acţiunea eului absolut. Eul poate să intre în posesia de sine însuşi, să se „pună" pe sine, doar punând inconştient un „non-eu" şi încercând să-l recupereze gradual pe acesta ca pe ceea ce este pus de către eu. Acest act al punerii de sine mijlocite se lasă înţeles sub trei aspecte diferite: ca un proces de cunoaştere de sine, ca unul de ajungere la conștiință și ca proces de formare. În fiecare dintre aceste dimensiuni, gândirea europeană a secolelor 19 și 20 oscilează între alternative teoretice care se exclud reciproc – și de fiecare dată tentativa de a evita dificilele alternative sfârșește în încurcăturile unui subiect ce se divinizează pe sine, consumându-se în actul unei vane autotranscendențe.

---

[444] „Modernitatea începe cu idea incredibilă şi, în definitiv, impracticabilă a unei fiinţe ce este suverană tocmai pentru că este aservită, o fiinţă a cărei înseşi finitudine îi permite să ia locul lui Dumnezeu." Dreyfus, Rabinow (1982), 30. (în limba engleză în original – n.t.)

De la Kant, eul ocupă simultan poziția unui subiect empiric în lume, în care se găsește ca obiect între alte obiecte, și poziția unui subiect transcendental față cu întregul lumii, pe care el însuși o constituie ca totalitate a obiectelor experienței posibile. Prin această dublă poziționare[445], subiectul cunoscător se vede, bineînțeles, provocat ca aceleași activități ce sunt o dată concepute drept operații ale unei sinteze transcendentale să fie altă dată analizate empiric ca un proces supus legilor naturii, indiferent dacă aparatul cunoașterii noastre este acum explicat în manieră psihologică, cultural-antropologică, biologică sau istorică. Evident, gândirea nu poate să se resemneze cu aceste alternative ireconciliabile. De la Hegel la Merleau-Ponty abundă încercările de a depăși această dilemă într-o disciplină care să unească ambele aspecte și care să conceapă istoria concretă a formelor apriori ca pe un proces de autoproducere a spiritului sau a speciei. Întrucât aceste întreprinderi hibride urmăresc utopia cunoașterii complete de sine, ele se transformă întotdeauna cu necesitate în pozitivism.[446]

Foucault descoperă aceeași dialectică în a doua dimensiune a punerii de sine. Începând cu Fichte, eul ca subiect reflexiv are această dublă experiență: pe de o parte, el se găsește mereu deja în lume ca ceva în devenire contingentă, opac, dar, pe de altă parte, el începe, tocmai prin această reflecție, să facă transparent acel în-sine și să-l aducă pentru-sine la conștiință. De la Hegel la Husserl, trecând prin Freud, abundă tentativele de a duce mai departe acest proces al conștientizării datului prealabil și de a găsi un punct de vedere metodic plecând de la care ceea ce *prima facie* se refuză cu obstinație conștiinței ca fiind ceva extrateritorial – fie acesta trupul, nevoia ca natură, munca sau limbajul – să poată fi, totuși, recuperat în reflecție, făcut familiar și transformat în ceva transparent. Freud stabilește ca imperativ că Sinele trebuie să devină Eu, Husserl impune fenomenologiei țelul de a clarifica și a pune sub control conștient tot ceea este doar implicit, antepredicativ, deja sedimentat, non-actual, într-un cuvânt: fundamentul negândit și ascuns al subiectivității productive. Și aceste tentative hibride de emancipare de inconștient-enigmatic s-au lăsat pradă utopiei completei autotransparenţe şi se preschimbă, de aceea, în disperare nihilistă şi scepticism radical.

---

[445] Dieter Henrich, *Fluchtlinien*, Ffm. 1982, 125 sqq.

[446] Cu aceasta am putea explica și motivul pentru care, în filosofia analitică, materialismul rămâne cu atâta succes în viață – și anume pe baza problematicii corp/spirit.

În fine, la aceeaşi dialectică conduce şi dorinţa de a se sustrage celei de-a treia dedublări a subiectului originar creator şi, totodată, înstrăinat de această origine. Omul se recunoaşte drept produsul îndepărtat al unei istorii ce ajunge înapoi până în era arhaică, istorie căreia el nu îi mai este stăpân, deşi aceasta trimite la omul producător ca autor al ei. Originile se retrag din faţa gândirii moderne cu atât mai mult, cu cât aceasta le caută mai energic: „şi se propune în mod paradoxal să înaintăm în direcţia în care această retragere se face şi nu încetează a se adânci." La acestea răspunde, pe de o parte, filosofia istoriei de la Schelling, prin Marx, până la Lukács cu figura de gândire a unei reîntoarceri din înstrăinat ce îmbogăţeşte, a odiseei spiritului; iar pe de altă parte, gândirea dionisiacă, de la Hölderlin, prin Nietzsche, până la Heidegger, cu ideea zeului ce se sustrage sieşi, „ce eliberează originea pe măsura retragerii sale."[447] Aceste reprezentări hibride ale istoriei, întrucât trăiesc dintr-un fals impuls escatologic, pot deveni practice doar în forma terorii, automanipulării şi aservirii.

Acestei gândiri antropocentrice, puse în mişcare de Kant – gândire care se împotmoleşte cu utopiile sale ale eliberării în praxisul aservirii – Foucault îi subordonează şi ştiinţele umane. El le lasă, cu prudenţă, ştiinţelor experimentale ale naturii o poziţie aparte; ele s-au desprins manifest din reţeaua de practici din care provin (în primul rând, din practicile interogatoriului judiciar) şi au putut atinge o anumită autonomie. Alta este situaţia ştiinţelor umane. Sunt atinse de turnura antropologică în primul rând gramatica, istoria naturală şi economia, acele ştiinţe care încă din timpul perioadei clasice au apărut ca taxonomice. Gramatica generală face loc istoriei limbilor naţionale, tabelele istoriei naturale fac loc evoluţiei speciilor, analiza bogăţiilor cedează locul unei teorii ce reduce valorile de utilizare şi de schimb la exploatarea forţei de muncă. Cu aceasta se naşte o perspectivă din care *omul* este perceput ca o *fiinţă vie* ce *vorbeşte* şi *munceşte*. Ştiinţele umane trag folos de pe urma acestei perspective; ele analizează omul ca pe o fiinţă ce se raportează la obiectivările produse de el însuşi în calitate de fiinţă care vorbeşte şi munceşte. În măsura în care psihologia, sociologia şi politologia, dar şi ştiinţele culturii şi cele ale spiritului se implică în domenii de obiecte pentru care subiectivitatea – în sensul raportării la sine a oamenilor ce trăiesc, acţionează şi vorbesc – este constitutivă, acestea cad în vârtejul voinţei de a şti, o apucă pe traiectoria unei creşteri nemăsurat productive a cunoaşterii. Ele sunt lăsate pradă dialecticii eliberării şi aservirii, mai lipsite de apărare decât știința istoriei, care dispune cel puțin de potențialul sceptic al relativizării istorice, și încă și mai lipsite de apărare decât etnologia și psihanaliza – căci acestea, cel puțin, se mișcă deja (cu Lévi-Strauss și Lacan) reflexiv prin jungla inconștientului structural și individual.

---

[447] M. Foucault (1971), 403.

Deoarece științele umane – mai întâi de toate psihologia și sociologia – abordează cu modele *împrumutate* și cu idealuri de obiectivitate *străine* un om care este fixat, prin intermediul formei moderne a cunoașterii, înainte de toate ca obiect al cercetării științifice, poate apare în spatele lor un impuls pe care nu-l pot mărturisi fără a periclita pretenția lor la adevăr: tocmai acel nestăvilit elan către cunoaștere, către autodominare și creștere de sine prin care subiectul erei postclasice, însingurat metafizic și structural suprasolicitat, părăsit de Dumnezeu și autodivinizat, caută să scape aporiilor autotematizării sale: „Suntem tentați să credem că omul a fost eliberat de el însuși de când a descoperit că nu mai stă nici în centrul creației, nici în centrul spațiului, poate nici pe creasta sau la capătul extrem al vieții. Însă dacă omul nu mai e suveran în lume, dacă nu mai domnește în mijlocul ființei, științele umane devin periculoase verigi intermediare."[448]

Simple verigi intermediare, pentru că ele nu mai pretind imediat, precum științele reflexive sau filosofia, acea dinamică autodistructivă a subiectului ce se pune pe sine, ci sunt inconștient instrumentalizate pentru aceasta. Științele umane sunt și rămân pseudoștiințe, pentru că nu pot scruta constrângerea la dedublarea aporetică a subiectului autoreferent și nu pot admite voința, structural produsă, de autocunoaștere și autoreificare – și de aceea nu reușesc să se elibereze de puterea care le pune în mișcare. Acest fapt îl ilustrase Foucault deja în *Nebunie și societate* prin exemplul pozitivismului psihiatric.

Care sunt atunci rațiunile ce-l determină pe Foucault să reinterpreteze această voință specifică de cunoaștere și adevăr ce e constitutivă pentru forma modernă a cunoașterii în general și pentru științele umane în special – să reinterpreteze această voință de cunoaștere și autodominare *în manieră generalizatoare* ca fiind o voință de putere *per se* și să postuleze că pentru *toate* discursurile, nu doar pentru cele moderne, se poate demonstra un caracter secret de putere și o origine în practici ale puterii? În fapt, această premisă marchează turnura de la o arheologie a cunoașterii la explicarea genealogică a originii, ascensiunii și decăderii acelor formațiuni de discurs ce umplu fără goluri și fără sens spațiul istoriei.

---

[448] M. Foucault (1971), 418.

X. Aporiile unei teorii a puterii

I

Arheologia ştiinţelor umane nu oferă, o dată cu dinamica autodominării producătoare de cunoaştere, doar punctul de abordare pentru o angrenare internă a cunoaşterii cu voinţa de cunoaştere; *Ordinea lucrurilor* suscită, de asemenea, şi întrebările la care Foucault răspunde câţiva ani mai târziu dezvoltând din voinţa de cunoaştere acel concept fundamental de putere pe care se sprijină istoriografia sa genealogică. Fie-mi permis să indic trei dificultăţi:

a) În primul rând, Foucault trebuie să fi fost iritat de înrudirea manifestă ce exista între arheologia sa a ştiinţelor umane şi critica lui Heidegger la adresa metafizicii epocii moderne. Epistemele sau formele cunoaşterii specifice Renaşterii, epocii clasice şi modernităţii desemnează cezuri epocale şi totodată stadii ale dezvoltării aceleiaşi înţelegeri centrate în subiect a fiinţei, pe care Heidegger a analizat-o în concepte asemănătoare plecând de la Descartes, prin Kant şi până la Nietzsche. Foucault nu poate urma totuşi calea depăşirii filosofiei subiectului prin critica metafizicii; el demonstrase că nici concepţia despre istoria fiinţei nu iese din cercul celei de-a treia autotematizări a subiectului autoreferenţial, adică din cel al efortului său de a-şi lua în stăpânire o origine ce se retrage permanent. Filosofia târzie a lui Heidegger – aceasta era teza – este prinsă tocmai în acel joc enigmatic pe care Foucault îl tratase sub titlul *Retragerea şi întoarcerea originii*. Din acest motiv, Foucault va renunţa cu totul, de acum înainte, la conceptul de epistemă.

b) La fel de problematică ca şi apropierea de Heidegger este aceea de structuralism. În *Ordinea lucrurilor*, Foucault voise să-i întâmpine cu un râs filosofic eliberator pe toţi cei „care nu vor să formalizeze, fără să antropologizeze, care nu vor să mitologizeze, fără să demistifice", în genere pe toţi apărătorii „reflecţiei stângiste sau stângace".[449] Cu acest gest, copiat după râsul lui Zarathustra, el vrea să-i trezească din somnul antropologic pe toţi cei care „nu vor să gândească, fără a gândi totodată că omul este cel care gândeşte". Ei ar trebui să-şi frece ochii şi să pună întrebarea simplă dacă cumva omul în genere există.[450] Evident, Foucault consideră, la acea epocă, doar structuralismul contemporan, etnologia lui Lévi-Strauss şi psihanaliza lui Lacan drept capabile „de a gândi golul omului dispărut". Subtitlul inițial al cărții, *Arheologia structuralismului,* nu era deloc înțeles în sens critic. Însă această perspectivă a trebuit să se dizolve din momentul în care a devenit clar că structuralismul se lepădase deja în secret de modelul reprezentaționalismului semiotic pentru descrierea formei clasice a cunoaşterii.[451] O depăşire structuralistică a gândirii antropocentrice n-ar fi însemnat însă deloc o ofertă mai avantajoasă din partea modernității, ci doar înnoirea explicită a formei de cunoaştere protostructuraliste a epocii clasice.

---

[449] M. Foucault, (1971), 412.

c) În fine, o dificultate a reieşit din faptul că Foucault şi-a efectuat studiul său asupra genezei ştiințelor umane în forma şi doar în forma unei arheologii a cunoaşterii. Cum ar putea fi alăturată acestei analize a discursurilor ştiințifice cercetarea – cunoscută nouă din studiile sale timpurii – asupra practicilor aferente acelor discursuri, fără a pune în pericol autosuficiența formelor de cunoaştere constituite în sine ca universuri? Această problemă l-a preocupat pe Foucault în cursul considerațiilor sale metodologice asupra *Arheologiei cunoaşterii* (1969). În aceste considerații, el nu adoptă o poziție univocă, însă înclină către supraordonarea discursurilor față de practicile care constituie fundamentul acestora. Cerința structuralistă ca fiecare formațiune discursivă să fie înțeleasă strict din ea însăşi pare a fi satisfăcută doar atunci când regulile de constituire a discursurilor ajung să guverneze baza lor instituțională. Conform acestei reprezentări, discursul combină mai întâi condițiile tehnice, economice, sociale şi politice în rețeaua de practici care servesc apoi reproducerii lui.

Acest discurs – devenit complet autonom, detaşat de restricții contextuale şi de condiții de funcționare, aşadar care *guvernează* practicile ce-i stau la bază – este bineînțeles grevat de o dificultate conceptuală. Drept fundamentale trec regulile, accesibile arheologic, ce fac posibile discursurile. Aceste reguli însă fac un discurs inteligibil doar în condițiile sale de posibilitate; ele nu sunt suficiente pentru a explica praxisul discursiv în funcționarea sa efectivă. Nu există, de fapt, nici o regulă care şi-ar putea reglementa propria aplicare. Un discurs condus de reguli nu poate reglementa el însuşi contextul în care se află inserat: „Thus, although nondiscursive influences in

---

[450] M. Foucault, (1971), 388.

[451] M. Frank atrage atenția asupra acestei preferințe a lui Foucault pentru modelul reprezentării, preferință ce nu poate fi justificată sistematic, în M. Frank, *Was heisst Neostrukturalismus?* Ffm. 1984, prelegerile 9/10.

the form of social and institutional practices, skills, pedagogical practices and concrete models (e.g. Bentham's Panopticum) constantly intrude into Foucault's analysis... he must locate the productive power revealed by discursive practices in the regularity of these same practices. The result is the strange notion of regularities which regulate themselves".[452]

Foucault scapă de această dificultate atunci când abandonează autonomia formelor de cunoaştere în favoarea fundamentării lor pe tehnologii de putere şi *subordonează* arheologia cunoaşterii unei genealogii care explică geneza cunoaşterii din practici de putere.

Această teorie a puterii se recomandă şi pentru rezolvarea celorlalte două probleme: cu ea, Foucault poate să lase în urmă filosofia subiectului fără a se sprijini pe modele structuraliste sau de genul istoriei fiinţei, care – conform analizei sale – sunt încă legate de forma clasică sau modernă de cunoaştere. Istoriografia genealogică elimină autonomia discursurilor ce se autoreglementează, ca şi succesiunea epocală şi orientată a formelor globale de cunoaştere. Doar când, sub privirea incoruptibil genealogică, discursurile ies la suprafaţă şi se sparg ca bulele de gaz din mlaştina proceselor anonime de dominare va fi îndepărtat, se pare, pericolul antropocentrismului. Prin răsturnarea energică a raporturilor de dependenţă între forme de cunoaştere şi practici de putere, Foucault îşi deschide o problematică ce este, faţă de istoria strict structuralistă a sistemelor de cunoaştere, una de natura teoriei sociale, iar faţă de istoria înţelegerii fiinţei ca critică a metafizicii, una naturalistică. Discursurile ştiinţelor, în genere discursurile în care cunoaşterea este constituită şi transmisă, îşi pierd poziţia privilegiată; ele alcătuiesc, împreună cu alte practici discursive, nişte complexe de putere ce reprezintă un domeniu de obiecte *sui generis*. Prin abordarea de genul tipurilor de discurs şi al formelor de cunoaştere trebuie acum să fie descoperite tehnologiile dominării în jurul cărora fiecare complex de putere dominant se coagulează, ajunge la conducere şi este în fine uzurpat de complexul de putere următor. Cercetarea istorică a tehnologiilor puterii care instrumentalizează sistemele de cunoaştere până la nivelul criteriilor de validitate ale acestora ar trebui să se poată mişca pe solul ferm al unei teorii sociale naturaliste.

---

[452] "Astfel, deşi influenţe nondiscursive, sub forma practicilor sociale şi instituţionale, abilităţilor, practicilor pedagogice şi modelelor concrete (ex. *Panoptikon*-ul lui Bentham), se insinuează constant în analiza lui Foucault... el trebuie să localizeze puterea productivă dezvăluită de către practicile discursive în chiar regularitatea acestor practici. Rezultatul este noţiunea stranie a unor regularităţi ce se reglementează pe sine" – Dreyfus, Rabinow (1982), 84; cf. Şi A. Honneth (1985), 133 sqq.

Evident, Foucault dobândeşte acest fundament doar prin faptul că, în privința *propriei* sale istoriografii genealogice, el nu gândeşte genealogic şi face de nerecunoscut originea conceptului său transcendental-istorist de putere.

Aşa cum am arătat, Foucault studiase în ştiințele umane tocmai forma unei cunoaşteri care se prezintă cu pretenția unei epurări a inteligibilului de tot ceea ce este empiric, accidental şi particular şi care, datorită acestei pretinse separări între validitate şi geneză, este foarte potrivită ca mediu al puterii: ştiința modernă – pentru că se pune pe sine ca absolută în acest mod – poate să ascundă față de sine şi de alții acel impuls care împinge un subiect – izolat metafizic şi repliat reflexiv asupră-şi – către o neobosită dominare de sine. Această voință de cunoaştere ar trebui să intervină în constituția discursurilor ştiințifice şi să explice de ce ştiința despre om constituită ştiințific se poate coagula nemijlocit într-o autoritate disciplinară sub forma terapiilor, rapoartelor, tehnologiilor sociale, planurilor de învățământ, testelor, rapoartelor de cercetare, băncilor de date, propunerilor de reformă etc. Voința modernă de cunoaştere determină „ansamblul regulilor după care adevărul este distins de fals, iar adevărul este dotat cu efecte de putere specifice".[453] În cursul trecerii la teoria puterii, Foucault detaşează această voință de cunoaştere din contextul istoriei metafizicii şi o dizolvă în genere în categoria de putere. Această transformare are la bază două operații: în primul rând, Foucault postulează o voință constitutivă de adevăr pentru *toate* timpurile şi pentru *toate* societățile: „Fiecare societate îşi are propria ordine a adevărului, politica ei generală a adevărului: anume, ea acceptă anumite discursuri pe care le face să funcționeze ca adevărate".[454] Dincolo de această generalizare spațio-temporală, Foucault întreprinde o neutralizare reală: el transfigurează voința de cunoaştere într-o voință de putere care trebuie să fie imanentă *tuturor* discursurilor, nicidecum doar celor specializate pe adevăr, într-un mod asemănător celui în care voința de autodominare a subiectivității moderne este imanentă ştiințelor umane. Doar după ce au fost eliminate urmele acestei transformări poate să reapară voința de cunoaştere – în subtitlul la primul volum al *Istoriei sexualității* (1976) – coborâtă acum, se-nțelege, pe treapta inferioară a unui caz special: „dispozitivul de adevăr" apare acum ca unul între mai multe „dispozitive de putere".

Originea astfel *ocultată* a conceptului de adevăr din conceptul – specific criticii metafizicii – de voință de adevăr şi de cunoaştere explică şi aplicarea sistematic ambivalentă a categoriei de „putere". Mai precis, această categorie păstrează, pe de o parte, inocența unui concept aplicabil descriptiv şi serveşte unei *analize empirice* a tehnologiilor de putere, analiză care, sub aspectul metodei, nu se deosebeşte pregnant de o sociologie a cunoaşterii ce procedează funcționalist şi este orientată istoric. Pe de altă parte, categoria puterii păstrează din istoria ascunsă a genezei sale şi sensul unui concept fundamental *constitutiv teoretic* care conferă analizei empirice a tehnologiilor de putere semnificaţia de critică a raţiunii şi asigură istoriografiei genealogice efectul său demascator.

---

[453] M. Foucault (1978), 53.
[454] *Idem*, 51.

II

Această ambiguitate sistematică explică, ce-i drept, dar nu justifică acea legătură paradoxală între o atitudine pozitivistă şi pretenţia critică ce caracterizează lucrările lui Foucault începând cu anii '70. În *A supraveghea şi a pedepsi*, Foucault tratează (preponderent pe baza unui material francez) tehnologiile dominării ce au apărut în epoca clasică (vorbind în linii mari, în epoca absolutismului) şi în cea modernă (aşadar de la sfârşitul secolului 18). Formele corespunzătoare de executare a pedepsei servesc drept idei conducătoare ale unei cercetări în centrul căreia stă „naşterea închisorii". Acel complex de putere care s-a concentrat în epoca clasică în jurul suveranităţii statului ce monopolizează forţa se depozitează în jocurile de limbaj de nuanţă juridică ale dreptului natural modern, jocuri ce operează cu conceptele fundamentale de contract şi lege. Sarcina efectivă a teoriilor statului absolutist este, evident, mai puţin justificarea drepturilor omului, cât punerea bazelor pentru concentrarea întregii forţe în mâinile suveranului. Acestuia îi revine construirea unui aparat administrativ public şi centralizat şi procurarea unei cunoaşteri organizatorice utile administrativ. Nu cetățeanul cu drepturile şi datoriile sale, ci supusul cu trupul şi sufletul său este obiect al noii nevoi de cunoaştere care este satisfăcută în primul rând prin cunoaşterea pozitivistă şi statistică asupra naşterii şi morţii, bolii şi criminalităţii, muncii şi comerţului, bunăstării şi sărăciei populaţiei. În acestea, Foucault vede deja începuturile unei biopolitici care se constituie treptat în spatele paravanului oficial al discursurilor purtate juridic referitoare la suveranitatea statului. Prin aceasta se naşte o altă putere disciplinară, decuplată de jocurile de limbaj normative. Ea se condensează într-un complex de putere nou – tocmai cel modern – în aceeaşi măsură în care ştiinţele umane devin mediul acestei puteri și fac forma panoptică a controlului să pătrundă în toți porii trupului supus și ai sufletului obiectualizat.

Foucault tratează transformarea modului de executare a pedepsei de la tortură la închisoare ca fiind procesul exemplar pe baza căruia ar vrea să dovedească nașterea gândirii moderne antropocentrice din tehnologiile moderne ale stăpânirii. El înțelege pedepsele și torturile excesive la care este supus criminalul în epoca clasică drept spectacolul teatral, trăit ambivalent de către popor, al puterii nerușinat înscenate a suveranului răzbunător. În modernitate, această torturare corporală demonstrativă este înlocuită de detenția care, ecranată față de exterior, răpește libertatea. Foucault înțelege închisoarea panoptică ca pe un aparat care îi face pe deținuți nu doar docili, ci îi și transformă. Influența normalizatoare, atotpătrunzătoare a unei puteri disciplinare omniprezente intervine, prin dresajul corpului, până în comportamentul cotidian, produce o atitudine morală modificată și trebuie în orice caz să susțină motivația pentru munca regulată și viața ordonată. Această tehnologie a pedepsei se poate răspândi rapid la sfârșitul secolului 18 deoarece închisoarea este numai un element în ansamblul bogat al disciplinelor corporale. Acestea se impun în același timp în manufacturi și ateliere, în cazărmi, școli, spitale și închisori. Științele umane sunt apoi acelea care prelungesc în mod subtil efectul normalizator al acestor disciplinări corporale până în intimitatea persoanelor și populațiilor obiectualizate științific și totodată înghesuite în subiectivitatea lor.[455] *După forma lor*, științele umane trebuie să reprezinte un amalgam de putere şi cunoaştere – *formaţiunea de putere şi cea de cunoaşterei alcătuiesc o unitate indisolubilă.* Această teză tare nu se lasă, desigur, întemeiată doar cu argumente funcţionaliste. Foucault arată doar cum prin aplicarea terapeutică şi social-tehnologică a cunoştinţelor din domeniul ştiinţelor umane se pot atinge efecte disciplinare, efecte asemănătoare celor ale tehnologiilor de putere. Însă, pentru a atinge obiectivul demonstraţiei sale, el ar trebui să dovedească (de exemplu, în cadrele unei teorii transcendental-pragmatice a cunoaşterii) că strategiile specifice de putere se transformă în strategii ştiinţifice corespunzătoare de obiectualizare a experienţelor lingvistice cotidiene, şi prejudecă prin aceasta sensul aplicării expresiilor teoretice la domenii de obiecte astfel constituite.[456] Foucault nu a mai reluat ideile sale mai timpurii asupra rolului epistemologic al privirii clinice, idei ce duc întotdeauna în această direcţie. Altfel, nu i-ar fi scăpat faptul că, în ştiinţele umane ale anilor '70, abordările obiectiviste nu mai erau de mult dominante, ba chiar concurau cu abordările hermeneutice şi cele critice, care, după forma cunoaşterii lor, sunt orientate după *alte* posibilităţi de utilizare decât manipularea şi automanipularea. În *Ordinea lucrurilor*, Foucault redusese ştiinţele umane la forţa constitutivă a unei voinţe de cunoaştere explicate prin istoria metafizicii. Teoria puterii trebuie să ascundă această legătură, aşa cum am arătat. De aceea, locul discuţiilor asupra teoriei constituirii rămâne de acum înainte neocupat. „Voinţa de cunoaştere" revine în titlul primului volum al istoriei sexualităţii (1976), însă într-o forma complet schimbată datorită teoriei puterii. Această voinţă a pierdut sensul transcendental al unei voinţe – structural produse – de autodominare cunoscătoare şi a luat forma empirică a unei tehnologii speciale de putere, care, împreună cu alte tehnologii de putere, fac mai întâi posibile ştiinţele omului.

---

[455] „Aceste științe, în fața cărora „umanitatea" noastră se entuziasmează de mai bine de un secol, își au matricea și modelul în minuțiozitatea măruntă și răutăcioasă a disciplinelor și a investigațiilor lor. Acestea au probabil, în cazul psihologiei, psihiatriei, pedagogiei, criminologiei și al multor altor cunoștințe exotice, tocmai rolul pe care altădată puterea teribilă a Inchiziției îl avea pentru studiul netulburat al animalelor, plantelor sau pământului. Altă putere, altă cunoaștere. În pragul epocii clasice, Bacon, juristul și omul politic, a încercat să definească o metodologie a cercetării pentru științele empirice. Care Păstrător al Sigiliului Regal și Lord Cancelar (funcții deținute de Francis Bacon la Curtea Angliei – n. trad.) va întocmi metodologia examinării pentru științele umane? Dar poate că aceasta nu e deloc posibilă. În timp ce cercetarea s-a desprins de rădăcinile sale istorice, ce coboară până la procedurile Inchiziției, pentru a deveni o tehnică a științelor empirice, examinarea a rămas în stricta vecinătate a puterii disciplinare, în care aceasta s-a constituit. Ea este încă un element mereu intrinsec disciplinelor. Cu siguranță, ea pare să fi suferit o purificare speculativă, fiind integrată în științe precum psihiatria și psihologia. Și într-adevăr, în forma testelor, convorbirilor, chestionarelor sau consultațiilor, ea pare să corijeze mecanismele disciplinare: psihologia școlară e însărcinată să compenseze rigorile școlii, așa cum dialogul medical sau psihiatric trebuie să corijeze efectele disciplinei muncii. Dar să nu ne lăsăm înșelați: aceste tehnici nu fac decât să trimită individul de la o instanță disciplinară la alta și reproduc, în formă concentrată sau formalizată, schema putere/cunoaștere proprie fiecărei discipline. Detașându-se

Această pozitivare tangibilă a voinţei de adevăr şi de cunoaştere devine explicită într-o autocritică pe care Foucault o expune în 1980 la Berkeley. În

---

de modelul său politico-juridic, cercetarea a devenit loc al ştiinţelor naturii. Examenul, dimpotrivă, este în continuare integrat tehnologiei disciplinare." (M. Foucault (1976), 290 sqq.) Acest pasaj este interesant sub un dublu aspect. Mai întâi, comparaţia între ştiinţele naturii şi cele umane ne dă de înţeles că ambele s-au născut din tehnologii de putere, dar că numai ştiinţele naturii s-au putut desprinde de contextul genezei lor şi au putut deveni discursuri serioase, care respectă efectiv pretenţia lor la obiectivitate şi adevăr. În al doilea rând, Foucault este de părere că ştiinţele umane nu s-au putut desprinde deloc de contextul genezei lor, deoarece, în cazul lor, practicile de putere intervin în istoria genezei lor nu doar cauzal, ci preiau rolul transcendental de constituire a cunoaşterii.

[456] Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1968; recent, K. O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse*, Ffm. 1979.

această conferinţă, el admite că analiza tehnologiilor dominării întreprinsă în *A supraveghea şi a pedepsi* dă o imagine unilaterală: „If one wants to analyze the genealogy of the subject in Western societies, one has to take into account not only techniques of domination, but also techniques of the self. Let's say one has to take into account the interaction between those two types of techniques, the point where the technologies of domination of individuals over one another have recourse to processes by which the individual acts upon himself."[457] Aceste tehnologii care solicită indivizilor să se examineze conştient şi să descopere adevărul despre ei înşişi sunt derivate de Foucault – după cum se ştie – din practicile confesiunii, în genere din examenul creştin al conştiinţei. Practici structural similare – care pătrund, în cursul secolului 18, în toate domeniile educaţiei – instalează, în jurul centrului percepерii impulsurilor sexuale proprii şi străine, o panoplie de instrumente de autoobservare şi autochestionare. În fine, psihanaliza dă apoi acestor tehnologii ale adevărului – care nu atât că deschid intimitatea indivizilor, ci produc în primul rând interioritatea printr-o reţea tot mai deasă de raportări la sine – forma unei terapii întemeiate ştiinţific.[458]

Pe scurt, genealogia lui Foucault a ştiinţelor umane se prezintă într-un iritant rol dublu. Pe de o parte, ea joacă *rolul empiric* al unei analize a tehnologiilor puterii care ar trebui să explice contextul social de funcţionare al ştiinţei omului; în acest caz, relaţiile de putere interesează în calitatea lor de condiţii ale genezei şi de efecte sociale ale cunoaşterii ştiinţifice. Aceeaşi genealogie joacă, pe de altă parte, *rolul transcendental* al unei analize a tehnologiilor puterii, analiză care ar trebui să explice cum sunt posibile în genere discursurile ştiinţifice despre om; în acest caz, ceea ce interesează sunt relaţiile de putere ca şi condiţii constitutive pentru cunoaşterea ştiinţifică. Aceste două roluri epistemologice nu mai sunt deci repartizate unor abordări concurente ce se referă pur şi simplu la acelaşi obiect, anume la subiectul uman în manifestările sale de viaţă. Mai degrabă istoriografia genealogică este cea chemată să reunească ambele demersuri într-unul singur – sociologie funcționalistă și în același timp cercetare istorică asupra constituirii.

---

[457] „Dacă vrem să analizăm genealogia subiectului în societăţile occidentale, trebuie să ţinem cont nu doar de tehnicile de dominare, ci şi de tehnicile sinelui. Să spunem că trebuie să ţinem seama de interacţiunea între aceste două tipuri de tehnici, punctul în care tehnologiile dominării unui individ asupra altuia recurg la procese prin care individul acţionează asupra lui însuşi." – M. Foucault, *Howison Lecture on Truth and Subjectivity*, 20 octombrie, Berkeley, manuscris, 7 (în limba engleză în original – n. trad.).

[458] În *Istoria sexualităţii* Foucault cercetează contextele genezei şi utilizării în care se inserează psihanaliza. Din nou, argumentelor funcţionaliste li se cere să întemeieze ceea ce nu pot întemeia – faptul că tehnologiile puterii sunt constitutive pentru domeniul ştiinţific de obiecte şi de aceea prejudecă şi criteriile de validitate pentru ceea ce trece, înăuntrul discursului ştiinţific, drept adevărat sau fals.

În conceptul fundamental de putere, Foucault a reunit forțat noțiunea idealistă a sintezei transcendentale cu presupozițiile unei ontologii empiriste. Această abordare nu ar putea să deschidă o cale de ieșire din filosofia subiectului din cauza faptului că conceptul de putere, care ar trebui să ofere numitorul comun pentru componentele contrare de semnificație, este el însuși extras din repertoriul filosofiei conștiinței. Conform acesteia, subiectul poate avea, în principiu, față de lumea obiectelor reprezentabile și manipulabile două și numai două raporturi: raporturi cognitive, reglementate prin *adevărul* judecăților, cât și raporturi practice, reglementate prin *succesul* acțiunilor. Puterea este acel lucru prin care subiectul exercită o influență asupra obiectelor în cadrul acțiunilor încununate de succes. În această situație, succesul acțiunii depinde de adevărul judecăților implicate în planul acțiunii; prin criteriul succesului acțiunii, puterea rămâne dependentă de adevăr. Foucault răstoarnă dintr-o lovitură această dependență a puterii de adevăr, făcând din ea o dependență a adevărului de putere. De aceea, puterea fondatoare nu mai are nevoie să fie legată de competențele subiecților ce acționează și fac judecăți – puterea devine lipsită de subiect. Cu toate acestea, nimeni nu se poate sustrage constrângerilor strategiei conceptuale a filosofiei subiectului prin faptul că efectuează operațiuni de răsturnare a conceptelor fundamentale ale acesteia. Foucault nu poate face să dispară toate acele aporii – pe care le reproșează filosofiei subiectului – printr-un concept de putere care este el însuși împrumutat din filosofia subiectului. Să nu ne surprindă deci dacă aceleași aporii răzbat din nou într-o istoriografie declarată a fi antiștiință și bazată pe un concept fundamental atât de paradoxal. Deoarece Foucault nu dă, metodologic, nici o justificare pentru aceste incompatibilități, atunci și motivul unilateralității cercetărilor sale empirice rămâne ascuns.

Foucault așteaptă de la trecerea la teoria puterii ca ea să scoată cercetările sale din acel cerc în care științele umane ar fi prinse fără speranță de scăpare. În timp ce gândirea antropocentrică este atrasă – prin dinamica autodominării lipsite de sol ferm a unui subiect devenit reflexiv – în vârtejul obiectivismului, adică al obiectualizării omului, genealogia cunoașterii este chemată să se ridice la adevărata obiectivitate a cunoașterii. Am văzut deja că istoriografia genealogică întemeiată în teoria puterii trebuie să întreprindă trei substituții: în locul elucidării hermeneutice a contextelor de sens apare analiza unor structuri lipsite în sine de sens; pretențiile de validitate nu mai interesează decât ca funcțiuni ale complexelor de putere; iar judecățile de valoare, problematica justificării în genere a criticii, sunt eliminate în favoarea explicațiilor istorice neutre valoric. Numele de „antiştiinţă" se explică nu doar plecând de la opoziția cu ştiinţele umane dominante; el semnalează, totodată, încercarea ambițioasă de a depăşi aceste pseudoştiinţe. Locul lor îl ia acum o cercetare genealogică care, fără să caute false modele luate din ştiinţele naturii, se va putea cândva măsura ca statut ştiinţific cu ştiinţele naturii. Cred că Paul Veyne sesizează intenţia adevărată a prietenului său atunci când îl descrie pe Foucault drept „istoricul în stare pură", care nu vrea altceva decât să spună cu stoicism cum s-au petrecut lucrurile: „Totul este istoric... şi toate –ismele trebuie evacuate. În istorie nu există decât constelații individuale sau chiar singulare, iar fiecare este complet explicabilă pornind de la propria ei situație".[459]

Fireşte, dramatica istorie a influențelor şi chemarea către iconoclasm a lui Foucault ar putea fi cu greu explicate dacă fațada rece a istorismului radical n-ar acoperi pur şi simplu pasiunile modernismului estetic. Genealogia este atinsă de un destin asemănător aceluia pe care Foucault îl ghicise ştiinţelor umane: pe măsură ce se retrage în obiectivitatea lipsită de reflecție a unei descrieri ascetic-neparticipante a unor practici de putere ce se schimbă caleidoscopic, istoriografia genealogică se revelă tocmai ca ceea ce ea nu vrea să fie: ca pseudoştiinţă *prezentistică, relativistă şi criptonormativă*. În timp ce ştiinţele umane – conform diagnozei lui Foucault – cedează mişcării ironice de autodominare scientistă şi sfârşesc, sau mai bine zis îşi găsesc sfârşitul într-un *îngrozitor obiectivism*, destinul istoriografiei genealogice este nu mai puțin ironic: ea urmează mişcarea unei eliminări radical istoriciste a subiectului şi sfârşeşte într-un *îngrozitor subiectivism*.

III

Foucault se simte un „pozitivist fericit" deoarece propune trei reducţii metodologice pline de consecinţe: înțelegerea sensului proprie interpretului participant la discursuri este redusă în concepţie etnologică la explicația discursurilor; pretenţiile de validitate sunt reduse în manieră funcționalistă la efecte de putere; „a trebui" este redus la în manieră naturalistă la „a fi". Vorbesc despre reducții, deoarece aspectele interne ale *semnificației*, ale *validității adevărului* şi ale *valorii* nu se dizolvă realmente fără rest în aspectele concepute extern ale practicilor de putere. Momentele eliminate şi refulate se reîntorc şi-şi cer drepturile – în primul rând pe plan metateoretic.

---

[459] P. Veyne, *Foucault revolutionne l'histoire*, 1981, 52.

Foucault se împotmoleşte în aporii din clipa în care trebuie să explice cum trebuie înţeles ceea ce face însuşi istoricul genealog. Căci pretinsa obiectivitate a cunoaşterii se vede pusă sub semnul întrebării (1) prin *prezentismul* involuntar al unei istoriografii ce rămâne legată de situaţia ei de plecare; (2) prin inevitabilul *relativism* al unei analize raportate la prezent, care nu se poate înţelege pe sine decât ca demers practic dependent de context; şi (3) prin *părtinirea* arbitrară a unei critici ce nu-şi poate proba fundamentele normative. Foucault este suficient de incoruptibil pentru a admite aceste inconsecvenţe – dar, fireşte, nu trage de aici nici o consecinţă.

1) Aşa cum am arătat, Foucault vrea să elimine problematica hermeneutică şi, prin aceasta, autoreferenţialitatea ce intră în joc o dată cu accesul comprehensiv la un domeniu de obiecte. Istoricul genealog nu trebuie să procedeze asemeni hermeneutului, nu trebuie să încerce să facă inteligibil ceea ce actanţii fac şi gândesc, plecând de la un context de tradiţie întreţesut cu propria înţelegere de sine a actanţilor. El trebuie mai degrabă să explice, pornind de la practici *fondatoare*, orizontul înăuntrul căruia asemenea manifestări pot apărea ca având sens. Astfel, de exemplu, el nu derivă interdicţia luptelor de gladiatori în Roma târzie din influenţa umanizatoare a creştinismului, ci din îndepărtarea unei formaţiuni de putere de către cea care-i urmează[460]: în orizontul noului complex de putere din Roma perioadei post-constantiniene este, de exemplu, foarte firesc ca conducătorul să nu mai trateze poporul ca pe o turmă de oi ce trebuie păzite, ci ca pe un grup de copii ce au nevoie să fie educaţi – iar copiii nu au voie să fie lăsaţi la spectacole sângeroase. Discursurile prin care erau justificate instituirea sau abolirea luptelor de gladiatori nu mai servesc decât ca acoperire pentru un praxis de putere aflat inconştient la baza acestora. Ca sursă a oricărui sens, practicile însele sunt lipsite de sens; istoricul trebuie să se apropie de ele venind din afară pentru a le înţelege structura. Pentru aceasta, nu e nevoie de nici o preînţelegere hermeneutică, ci doar de conceptul istoriei ca o metamorfoză caleidoscopică a unor figuri lipsite de sens, a unor universuri de discurs ce nu mai au nimic în comun, în afara unicei determinări de a fi în genere protuberanţe ale puterii.

Împotriva acestei înţelegeri de sine ce insistă pe obiectivitate, prima privire aruncată pe una din cărţile lui Foucault ne învaţă că nici istoricul radical nu poate explica tehnologiile de putere şi practicile dominării altfel decât comparându-le – şi că în nici un caz nu poate explica pe vreuna ca o totalitate plecând de fiecare dată de la ea însăşi. În acest caz, punctele de vedere din care el face comparaţiile sunt inevitabil legate de propria situaţie hermeneutică de plecare. Aceasta se vede, printre altele, în faptul că Foucault nu se poate sustrage constrângerii împărțirii, implicit raportate la prezent, a epocilor. Fie că e vorba de istoria nebuniei, a sexualității sau a executării pedepselor, formațiunile de putere ale Evului Mediu, ale Renașterii și epocii clasice trimit mereu la acea putere disciplinară, acea biopolitică pe care Foucault o consideră destinul prezentului nostru. În partea finală din *Arheologia cunoașterii*, el își face singur acest reproș, bineînțeles doar pentru a i se sustrage: „într-o clipă, și fără ca eu să pot prevedea un sfârșit, discursul *meu* – departe de a putea determina locul din care *el* vorbește – evită solul pe care s-ar putea sprijini."[461] Foucault este conștient, fără a putea da o soluție, de aporia unui demers care vrea să fie obiectivist și care trebuie să rămână un diagnostic al vremii.

---

[460] Acest exemplu îl tratează Veyne (1981), 6 sqq.

Foucault se lasă dus de melodia răsuflată a unui iraționalism *mărturisit* doar în contextul interpretării sale a lui Nietzsche. Mai precis, autoeliminarea, sau „jertfirea subiectului cunoscător" – pe care istoricul radical trebuie să și-o ceară în vederea obiectivității purei analize structurale – suferă o ironică convertire în contrariul său: „După pretenția sau masca sa, conștiința istorică este neutră, eliberată de orice pasiune și dedicată doar adevărului. Dar dacă se întreabă pe sine, și *în genere pe fiecare* conștiință științifică în istoria ei, va desoperi formele și transformările voinței de cunoaștere ca fiind instinctul, pasiunea, febra inchizitorială, rafinamentul crud, răutatea; va descoperi violența luării de poziție. Analiza istorică a acestei grandioase voințe de cunoaștere a umanității arată limpede că nu există cunoaștere care să nu se sprijine pe nedreptate (și că, din această cauză, în cunoaștere nu există nici un drept la adevăr și nici o întemeiere a adevărului)".[462]

Astfel, tentativa de a explica formațiunile de discurs și putere doar plecând de la ele însele, sub privirea inexorabil obiectivatoare a analiticianului ce vine de departe și se opune fără a înțelege la tot ceea ce e local, se transformă în contrariul său. Demascare a iluziilor obiectiviste ale *oricărei* voințe de cunoaștere duce la acordul cu o istoriografie orientată narcisic către poziția istoricului, care instrumentalizează considerarea trecutului pentru nevoile prezentului: „istoria reală" aruncă „sonda în adâncuri din locul în care stă".[463]

2) Istoriografia lui Foucault se poate sustrage acestui prezentism acut tot atât de puțin ca și relativismului. Cercetările sale se împotmolesc tocmai în autoreferențialitatea ce trebuie eliminată printr-o tratare naturalistă a problematicii validității. Istoriografia genealogică trebuie într-adevăr să facă

---

[461] M. Foucault, (1973), 292.

[462] M. Foucault (1974), 107.

[463] M. Foucault, (1974), 101.

accesibile unei analize empirice practicile de putere tocmai în activitățile lor de constituire a discursurilor. Din această perspectivă, pretențiile de adevăr nu sunt limitate doar la discursurile înăuntrul cărora apar. Ele își epuizează în genere semnificația în contribuția funcțională pe care și-o aduc la autoafirmarea *respectivului* univers de discurs. Sensul pretențiilor de validitate constă deci în efectele de putere pe care acestea le au. Pe de altă parte, această asumpție fundamentală a teoriei puterii este autoreferențială; ea trebuie, dacă este corectă, să distrugă și fundamentele validității cercetărilor inspirate de ea. Dar dacă pretenția de adevăr, pe care Foucault însuși o leagă de genealogia sa a cunoașterii, ar fi într-adevăr iluzorie și s-ar dizolva în efectele pe care le-ar putea ea declanșa în rândul partizanilor ei, atunci întreaga întreprindere de demascare critică a științelor umane și-ar pierde sensul. Foucault face totuși istoriografie genealogică cu intenția serioasă de a instaura o știință care e superioară științelor umane falimentare. Însă dacă superioritatea ei nu s-ar putea exprima în faptul că în locul științelor umane depășite apare ceva mai convingător; dacă superioritatea ei s-ar manifeste doar în efectul de eliminare *efectivă* a discursurilor științifice până acum dominante, atunci teoria lui Foucault s-ar epuiza în politica teoriei, și anume într-un scop al politicii teoriei ce ar depăși cu siguranță forțele întreprinderii eroice a unui singur om. Foucault este conștient de acest fapt. Din acest motiv, el ar dori să distingă genealogia de toate celelalte științe umane într-un mod care să fie compatibil cu asumpțiile de bază ale propriei sale teorii. În acest scop, el aplică istoriografia genealogică la ea însăși; în propria istorie a genezei sale trebuie să apară diferența care să poată întemeia superioritatea ei față de toate celelalte științe umane.

Genealogia cunoașterii face uz de acele genuri descalificate de cunoaștere de care științele instituite se delimitează; ea oferă mediul pentru revolta „genurilor subjugate ale cunoașterii". Prin acestea, Foucault nu înțelege în primul rând sedimentele simultan ocultate și menținute prezente ale cunoașterii erudite, ci experiențele – niciodată avansate la rangul de cunoaștere oficială, niciodată suficient articulate – grupurilor supuse prin putere. Este vorba de cunoașterea implicită a „oamenilor plebei" care alcătuiesc într-un sistem de putere stratul cel mai de jos și sunt primii (fie drept cei ce suferă, fie drept cei ce lucrează cu normă întreagă la mașinăria suferinței) care simt o tehnologie de putere pe propria lor piele – de exemplu, cunoașterea celor internați psihiatric sau infirmierilor, a delincvenților și a supraveghetorilor, a celor deportați în lagăre de concentrare și a gardienilor, a negrilor și homosexualilor, a femeilor și vrăjitoarelor, a vagabonzilor, copiilor și a nebunilor. Genealogia își conduce săpăturile în solul întunecat al acelei cunoașteri locale, marginale şi alternative „ce-şi trage tăria doar din duritatea cu care se opune la tot ce o înconjoară". Aceste depozite de cunoaştere sunt în mod normal „descalificate ca fiind incorecte sau insuficient elaborate: sunt genuri naive de cunoaştere, aşezate pe treapta de jos a ierarhiei, dedesubtul nivelului de cunoaştere şi ştiinţificitate cerut".[464] În ele doarme, însă, „cunoaşterea istorică a luptelor". Genealogia, care ridică aceste „amintiri locale" la nivelul de „cunoaştere erudită" trece deci de partea celor care se opun respectivelor practici de putere. De pe această poziţie de contraputere ea dobândeşte perspectiva ce trebuie să treacă dincolo de perspectivele respectivilor deţinători ai puterii. Din acest punct de vedere, ea trebuie să poată transcende toate pretenţiile de validitate, care se constituie doar înăuntrul cercului de influenţă al puterii. Legătura cu cunoaşterea descalificată a drojdiei societății va trebui să confere muncii de reconstrucţie a genealogului superioritatea „care a furnizat criticii dezvoltate de către discursurile ultimilor cincisprezece ani forţa ei esenţială".[465]

Aceasta ne aminteşte un argument al tânărului Lukács. Conform acestuia, teoria marxistă îşi datorează imparţialitatea ideologică posibilităţilor privilegiate de cunoaştere ale unei perspective asupra experienţei constituite prin poziţia muncitorului salariat în procesul de producţie. În orice caz, argumentul era plauzibil numai în cadrele unei filosofii a istoriei care voia să găsească în interesul proletar de clasă interesul general, iar în conştiinţa de clasă a proletariatului, conştiinţa de sine a speciei. Concepţia lui Foucault despre putere nu permite un asemenea concept de contraputere – specific filosofiei istoriei – care să privilegieze cunoaşterea. *Fiecare* contraputere se mişcă deja în orizontul puterii pe care o combate şi se transformă, odată victorioasă, într-un complex de putere ce provoacă o altă contraputere. Din acest cerc nu poate ieşi nici genealogia cunoaşterii în timp ce activează revolta formelor de cunoaştere descalificate şi mobilizează cunoaşterea celor subjugaţi „contra constrângerilor unui discurs teoretic, unitar, formal şi ştiinţific".[466] Cel care învinge avangarda teoretică de astăzi şi depăşeşte ierarhia existentă a cunoaşterii pune prin însuşi acest fapt avangarda teoretică de mâine, instituie el însuşi o nouă ierarhie a cunoaşterii. Oricum, nu este în stare să impună, pentru ştiinţa lui, o superioritate măsurată după pretenţii de adevăr care transcend convenţiile locale.

---

[464] M. Foucault, (1978), 60 sq.

[465] M. Foucault, (1978), 61.

[466] M. Foucault, (1978), 65.

Astfel eşuează încercarea de a proteja istoriografia genealogică cu propriile ei mijloace față de autodezmințirea relativistă. Întrucât genealogia devine conştientă de proveniența sa din alianța cunoaşterii erudite cu cea descalificată, ea nu face decât să găsească confirmat faptul că pretențiile de validitate ale contradiscursurilor nu contează nici mai mult, nici mai puțin decât cele ale discursurilor aflate la putere – nici ele nu *sunt* nimic altceva decât efecte de putere care se declanşează. Foucault vede această dilemă, dar şi de această dată se eschivează de la a da un răspuns. El se declară iarăşi adeptul unui perspectivism combativ doar în contextul receptării sale a lui Nietzsche: „Istoricii caută, pe cât posibil, să şteargă tot ceea ce, în cunoaşterea lor, ar putea trăda locul din care privesc, momentul în care se găsesc, partea de care sunt, şi inevitabilitatea pasiunilor lor. Simțul istoric, aşa cum îl înțelege Nietzsche, ştie că este perspectivistic... El priveşte dintr-un anumit punct de vedere; este decis să subestimeze, să spună da sau nu, să urmărească toate urmele otrăvii, să găsească antidotul cel mai bun."[467]

3) Rămâne, în fine, să examinăm dacă Foucault reuşeşte să scape de acel criptonormativism de care se fac vinovate, în concepția sa, ştiințele umane ce insistă pe neutralitatea valorică. Istoriografia genealogică trebuie să ajungă, adoptând o atitudine strict descriptivă, în spatele universurilor de discurs doar înăuntrul cărora se discută despre norme şi valori. Ea pune în paranteze pretențiile normative de validitate, ca şi pretențiile la adevărul propozițional, şi se abține de la a întreba dacă unele formațiuni de discurs sau de putere ar putea fi mai justificate decât altele. Foucault se opune cerinței de a lua o poziție; el îşi bate joc de „dogma stângistă" care consideră puterea ceva rău, detestabil, steril şi mort – „iar aceea, asupra căreia puterea se exercită, drept ceva bun, autentic şi măreț".[468] Pentru el nu există nici o „atitudine corectă". În spatele acestei idei e convingerea că politica – care a stat, de la 1789 încoace, sub semnul revoluției – a ajuns la un sfârşit, că teoriile care au gândit relația dintre teorie şi praxis sunt depăşite.

Deja *această* întemeiere a unei neutralități valorice de gradul doi nu este, fireşte, neutră din punct de vedere valoric. Foucault se înțelege pe sine ca un dizident care opune rezistență gândirii moderne şi puterii disciplinare deghizată umanist. Doctele sale tratate sunt impregnate de *engagement* până şi în stil şi alegerea cuvintelor; gestul critic domină teoria nu mai puțin decât imaginea despre autor pe care o degajă întreaga operă. Prin aceasta, Foucault se deosebeşte, pe de o parte, de pozitivismul angajat al unui Max Weber, care dorea să separe baza valorică – aleasă decizionist și deschis declarată – de analizele efectuate în neutralitate valorică. Critica lui Foucault se întemeiază mai degrabă într-o retorică postmodernă a prezentării decât în asumpțiile postmoderne ale teoriei sale.

---

[467] M. Foucault, (1974), 101.
[468] M. Foucault, (1978), 191.

Pe de altă parte, Foucault se deosebește și de critica ideologiei a lui Marx, care demască înțelegerea de sine umanistă a modernității acuzând conținutul normativ al idealurilor burgheze. Foucault nu are intenția de a continua acel contradiscurs pe care modernitatea l-a purtat cu sine de la începuturile sale; el nu vrea să rafineze jocul de limbaj al teoriei politice moderne (cu conceptele ei fundamentale de autonomie și heteronomie, moralitate și legalitate, emancipare și represiune) și să se întoarcă împotriva patologiilor modernității – el vrea să *submineze* modernitatea și jocurile ei de limbaj. Rezistența sa nu trebuie să fie justificată ca imagine în oglindă a puterii existente: „Dacă totul s-ar reduce la acestea", răspunde Foucault unei întrebări puse de Bernard-Henri Lévy, „atunci n-ar mai exista nici o rezistență. Căci rezistența trebuie să fie ca și puterea: la fel de inventivă, la fel de mobilă, la fel de productivă ca și ea. Trebuie să se organizeze și stabilizeze ca și ea, trebuie, ca și ea, să vină de jos și să se distribuie strategic."[469]

Dizidența își trage unica justificare din aceea că, fără a se complace în discursul umanist, îi întinde capcane acestuia; această înțelegere strategică de sine este explicată de Foucault pornind de la caracteristicile însăși formațiunii moderne de putere. Acea putere disciplinară – al cărei caracter local, constant, productiv și atotpătrunzător, răspândit capilar el îl descrie de fiecare dată – se instalează mai degrabă în trupuri, decât în capete. Ea are forma unei bioputeri care pune stăpânire mai degrabă pe trupuri decât pe spirite, și supune corpurile unei constrângeri implacabil normalizatoare – fără a avea nevoie de vreun fundament normativ pentru aceasta. Puterea disciplinară funcționează fără intermediarul unei conștiințe necesar false care s-ar fi constituit în discursurile umaniste și care ar fi, de aceea, expusă criticii din partea contradiscursurilor. Discursurile științelor umane fuzionează, mai degrabă, cu practicile aplicării lor pentru a forma un complex opac de putere refractar la orice critică a ideologiei. Critica umanistă, care se sprijină – precum cea a lui Marx sau Freud – pe contradicția învechită între putere legitimă și ilegitimă, motive conștiente și inconștiente, și care intră în luptă contra instanțelor oprimării, exploatării, refulării ș.a.m.d. este în pericolul, în ceea ce o privește, de a nu face altceva decât să întărească „umanismul" coborât din cer pe pământ și concretizat ca putere normalizatoare.

---

[469] **M. Foucault, (1978), 195.**

Acum, acest argument poate fi suficient pentru a nu mai concepe istoriografia genealogică drept o critică, ci o tactică, un mijloc de luptă contra unei formaţiuni de putere inatacabile din punct de vedere normativ. Dar dacă nu mai este vorba decât de mobilizarea unei contraputeri, de înfruntări şi bătălii presărate cu eschivări, se pune întrebarea de ce ar trebui în genere să opunem rezistenţă acestei puteri omniprezente, care circulă în sistemul sanguin al societăţii moderne, în loc să ne adaptăm ei. Căci atunci şi instrumentul de luptă oferit de istoriografia genealogică ar fi superfluu. Este clar că o analiză neutră valoric a punctelor tari şi slabe ale adversarului este utilă celui care vrea să angajeze lupta – dar de ce oare să lupţi? „Why is struggle preferable to submission? Why ought domination to be resisted? Only with the introduction of normative notions of some kind could Foucault begin to answer this question. Only with the introduction of normative notions could he begin to tell us what is wrong with the modern power/knowledge regime and why we ought to oppose it."[470] La un moment dat, într-un interviu, Foucault nu se poate sustrage acestei întrebări; în acest pasaj, el doar trimite în mod vag la criteriile postmoderne ale dreptăţii: „Pentru a putea intra în luptă cu puterea disciplinară, împotriva disciplinelor, nu trebuie să o apucăm în direcţia vechiului drept al suveranităţii, ci ar trebui să recurgem la un nou drept, ce ar fi eliberat nu doar de discipline, ci, totodată, şi de principiul suveranităţii."[471]

Foucault – trecând complet cu vederea faptul că au fost deja elaborate, plecând de la Kant, concepţii asupra moralei şi dreptului ce nu mai servesc sarcinii de a justifica pur şi simplu suveranitatea statului ce monopolizează puterea – păstrează tăcerea asupra acestei teme. Dar de îndată ce încercăm să obţinem din denunţarea emfatică a puterii disciplinare criteriile implicit utilizate, ne lovim de determinaţii cunoscute din jocul de limbaj normativist explicit respins. Relaţia asimetrică între deţinători ai puterii şi cei subjugaţi de ea, ca şi efectul reificant al tehnologiilor puterii – care lezează integritatea morală şi corporală a subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune – îi poate fi obiectată şi lui Foucault. N. Fraser a propus o interpretare ce nu indică, ce-i drept, o ieşire din această dilemă, însă explică de unde provine criptonormativismul istoriografiei ce se declară neutră valoric.[472]

---

[470] „De ce este lupta preferabilă supunerii? De ce trebuie să rezistăm dominării? Doar prin introducerea unor noţiuni într-un fel normative poate Foucault începe să răspundă la această întrebare. Doar prin introducerea unor noţiuni normative poate începe să ne spună ce nu e în regulă cu regimul modern putere/cunoaştere şi de ce ar trebui să i ne opunem" – N. Fraser, „Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", în Praxis International, vol. I, 1981, 283 (în limba engleză, în original – n. trad.)

[471] M. Foucault (1978), 95.

Conceptul lui Nietzsche de voință de putere şi cel al lui Bataille de suveranitate preluau, mai mult sau mai puțin deschis, conținutul normativ de experiență al modernității estetice. Din contră, Foucault a împrumutat concepția sa despre putere din tradiția empiristă; el i-a sustras acel potențial de experiență al unei fascinații înspăimântătoare şi totodată seducătoare din care se hrănise avangarda estetică, de la Baudelaire la suprarealişti. Cu toate acestea, „puterea” își păstrează şi în mâinile lui Foucault o legătură literalmente estetică cu percepția corpului, cu experiența dureroasă a corpului maltratat. Acest moment devine chiar determinant pentru formațiunea modernă de putere, care-şi datorează numele de bioputere împrejurării că pătrunde adânc în trupul reificat şi îşi apropriază întregul organism pe căile subtile ale obiectivării ştiințifice şi ale unei subiectivități produse prin tehnologii ale adevărului. Bioputere se numeşte acea formă de socializare care înlătură orice naturalitate şi transformă viața creaturală în ansamblul ei într-un substrat al instaurării puterii. Asimetria plină de conținuturi normative, pe care Foucault o vede instalată în complexe de putere, nu există propriu-zis între voința deținătoare de putere şi subjugarea constrânsă, ci între procesele de putere şi acele trupuri ce sunt sfâşiate în cursul acestor procese. Întotdeauna corpul este acela maltratat în tortură şi transformat în scena de teatru a răzbunării suverane; el este acela pe care se exersează, dezmembrat şi manipulat într-un câmp al forțelor mecanice; obiectivat şi controlat de către ştiințele umane, stimulat şi totodată dezgolit în cupiditatea sa. Dacă conceptul lui Foucault de putere îşi mai păstrează un rest de conținut estetic, aceasta se datorează interpretării vitalistice, specifice filosofiei vieții, a experienței propriului trup. *Istoria sexualității* se încheie cu propoziția neobişnuită: „Ar trebui să visăm că poate, într-o zi, într-o altă economie a corpului şi a dorințelor, nu vom mai putea înțelege cum… s-a ajuns să ne supunem stăpânirii aspre şi exclusive a sexului.”[473] Această *altă* economie a corpului şi a dorințelor la care, pentru moment, împreună cu Bataille, putem doar visa, nu ar fi o nouă economie a puterii, ci o teorie postmodernă care ar da acum socoteală şi de etaloanele deja mereu implicit adoptate ale criticii. Până atunci, rezistența îşi poate deriva dacă nu justificarea, atunci măcar motivul numai din semnalele limbajului corpului, din acea limbă nonverbalizabilă a trupului torturat, limbă ce refuză ridicarea la nivelul discursului.[474]

---

[472] Într-un manuscris cu *titlul Foucault's Body-Language: A Posthumanistic Political Rhethoric* (1982).

[473] M. Foucault (1977), 190.

Evident, Foucault nu-şi poate însuşi această interpretare, pe care, cu siguranţă, o trădează anumite afecte ale sale. Altminteri, ca şi Bataille, ar trebui să-i acorde alterităţii raţiunii statutul pe care, de la *Nebunie şi societate* încoace, i-l refuză pe bună dreptate. El se apără de o metafizică naturalistă care exaltă contraputerea până la rangul de referent prediscursiv: „Ceea ce numiţi dumneavoastră „naturalism" – îi răspunde el în 1977 lui Bernard Henri-Lévy – „desemnează ideea că dedesubtul puterii, dedesubtul violenţelor şi reprimărilor ei, trebuie să găsim lucrurile însele în vitalitatea lor originară: în spatele zidurilor azilului – spontaneitatea nebuniei; de-a lungul sistemului penitenciar – neliniştea fertilă a delincvenţei; sub interdicţia sexuală – puritatea dorinţei".[475] Întrucât Foucault nu poate accepta această idee a filosofiei vieţii, el trebuie să se abţină şi de la un răspuns la întrebarea privitoare la fundamentele normative ale criticii sale.

IV

Foucault nu poate trata satisfăcător problemele obstinate ce apar în legătură cu accesul comprehensiv la domeniul de obiecte, cu negarea autoreferenţială a pretenţiilor universale de validitate şi cu justificarea normativă a criticii. Căci categoriile de semnificaţie, validitate şi valoare ar trebui eliminate nu doar pe plan metateoretic, ci şi pe plan empiric: istoriografia genealogică are de-a face cu un domeniu de obiecte din care teoria puterii a eliminat toate trăsăturile ce ţin de acţiuni comunicative inserate în contexte ale lumii vieţii. Această eliminare a unor concepte fundamentale, care ar putea da socoteală de prestructurarea simbolică a sistemelor de acţiune, grevează cercetările empirice cu probleme pe care Foucault, de această dată, nu le tratează explicit. Vreau să aleg acum două probleme ce au în teoria socială clasică o istorie venerabilă: întrebarea cum este în genere posibilă ordinea socială, şi cum se raportează individul şi societatea unul la celălalt.

---

[474] P. Sloterdijk dezvoltă această alternativă pe exemplul formelor de protest mute, în limbajul expresiv al corpului specifice cinicilor; cf. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 vol. Ffm. Propriile cercetări ale lui Foucault au mers, desigur, în altă direcţie. A se vedea postfaţa sa la ediţia a doua din Dreyfus şi Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1983), 229 sqq.

[475] M. Foucault, *Non au sexe roi*, (1978), 191.

Dacă acceptăm, precum Foucault, doar modelul proceselor de subjugare, al confruntărilor mijlocite corporal, al contextelor acțiunilor strategice mai mult sau mai puțin conștiente; dacă excludem o stabilizare a domeniilor de acțiune prin intermediul valorilor, normelor și proceselor de înțelegere și dacă nu indicăm, pentru aceste mecanisme ale integrării sociale, nici un echivalent al celor cunoscute de teoria sistemelor sau teoria schimbului – atunci cu greu am putea explica cum luptele locale permanente s-ar putea consolida ca putere instituționalizată. Această problematică a fost energic dezvoltată de Axel Honneth: în descrierile sale, Foucault presupune discipline consolidate instituțional, practici de putere, tehnologii ale adevărului și stăpânirii, însă nu poate explica „cum din situația socială a unei lupte neîntrerupte poate fi derivată starea de agregare, oricât de momentan gândită, a unei structuri de putere."[476] Dificultăți conceptuale asemănătoare – precum stabilizarea epocală a formațiunilor de discurs și de putere – ridică și fenomenele pentru care Durkheim a introdus termenul de „individualism instituționalizat".

Dacă acceptăm numai modelul conflictelor de putere, atunci și socializarea generațiilor ulterioare se prezintă tot pe fundalul confruntărilor acerbe. Însă atunci socializarea subiecților capabili de vorbire și acțiune nu mai poate fi concepută în același timp ca individualizare, ci doar ca progresivă subsumare de corpuri, substraturi vii, prin tehnologii de putere. Procesele de formare tot mai puternic individualizante care, în societăți cu tradiții devenite reflexive și cu norme de acțiune în grad înalt abstracte, pătrund în straturi sociale tot mai largi, au nevoie de o reinterpretare artificială care să compenseze sărăcia categorială a modelului conflictelor de putere. Foucault teoreticianul puterii se lovește, sub acest aspect, de aceeași problemă ca și instituționalistul Gehlen[477]; în ambele teorii lipsește un mecanism cu efect social-integrativ precum limba (cu intersectarea atitudinilor performative ale vorbitorilor și ascultătorilor[478], care ar putea explica efectul de individualizare al socializării). Foucault compensează această dificultate conceptuală ca și Gehlen, prin aceea că epurează complet conceptul de individualitate de conotațiile autodeterminării și autorealizării și îl reduce la o *lume interioară* produsă prin stimuli externi și prevăzută cu conținuturi de reprezentare manipulabile arbitrar.

De data aceasta, dificultatea nu rezultă din lipsa unui echivalent pentru binecunoscutele construcții ale relației dintre individ și societate; întrebarea este mai degrabă dacă nu cumva modelul unei dilatări a psihicului produse prin practici de putere (sau prin ruina instituţiilor) ne forţează să supunem problema lărgirii sferei libertăţii subiective unor descrieri ce fac de nerecunoscut experienţa spaţiilor de joc lărgite ale reprezentării de sine şi ale autonomiei.

---

[476] A. Honeth, (1981), 182.

[477] A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957.

[478] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1981, vol. II, 92 sqq.

Desigur, Foucault ar putea respinge reproşuri de acest gen ca *petitio principii*. Nu se sprijină ele, oare, pe problematici tradiţionale care – împreună cu ştiinţele umane din ale căror orizont au apărut – au devenit de mult lipsite de obiect? Putem răspunde cu toată seriozitatea negativ la această întrebare doar dacă ceea ce, din punctul nostru de vedere, se prezintă ca un deficit conceptual, ar influenţa şi abordarea şi efectuarea cercetărilor empirice şi s-ar lăsa fixat pe baza unor interpretări selective şi cecităţi parţiale. Vreau să menţionez cel puţin două puncte de vedere din care ar putea fi făcută o critică empirică a istoriei genezei procedurii penale moderne şi sexualităţii aşa cum au fost elaborate de Foucault.

A supraveghea şi a pedepsi este proiectată ca o genealogie a dreptului penal raţionalizat ştiinţific şi a executării pedepsei umanizate ştiinţific. Acele tehnologii de stăpânire prin care se exprimă astăzi puterea disciplinară constituie matricea *comună* pentru „umanizarea pedepsei, cât şi pentru cunoaşterea omului".[479] Raţionalizarea dreptului penal şi umanizarea executării pedepsei au fost puse în mişcare, la sfârşitul secolului 18, sub paravanul retoric al unei mişcări reformatoare ce se justifică normativ, în conceptele dreptului şi moralei. Foucault vrea să arate că sub acestea se ascunde o schimbare brutală în practicile puterii – naşterea unui regim de putere modern, „adaptarea şi rafinarea aparatelor care sesizează şi supraveghează comportarea cotidiană a indivizilor, identitatea lor, activitatea lor, gesturile lor aparent lipsite de însemnătate".[480] Foucault poate ilustra această teză cu exemple impresionante; cu toate acestea, ea e falsă în generalizarea ei. Căci ea afirmă că panoptismul derivat din sistemul modern de executare a pedepsei este caracteristic pentru structura modernizării sociale în ansamblu. Foucault poate să avanseze această teză generalizată întrucât el se mişcă înăuntrul conceptelor fundamentale ale teoriei puterii, cărora li se sustrag structurile normative ale dezvoltării dreptului. Procesele practic-morale de învăţare trebuie să i se prezinte ca o intensificare a proceselor de instaurare a puterii. Această reducere e făcută în mai mulţi paşi.

În primul rând, Foucault analizează jocurile normative de limbaj ale dreptului natural raţional pe baza funcţiilor latente îndeplinite de discursul suveranului în epoca clasică în vederea impunerii și exercitării puterii de stat absolutiste. Suveranitatea statului ce deține monopolul puterii se exprimă, de asemenea, și în formele demonstrative ale executării pedepsei, pe care Foucault le prezintă intuitiv folosindu-se de procedurile de tortură și supliciu. *Apoi*, el descrie din aceeași perspectivă funcționalistă prelungirile jocului de limbaj clasic în era reformelor iluminismului. Acestea culminează, pe de o parte, în teoria morală și juridică kantiană, iar pe de altă parte în utilitarism. Este interesant că Foucault nu acceptă ideea că cele două servesc instaurării revoluționare a puterii de stat constituționalizate – așadar unei ordini politice reorientate ideologic de la suveranitatea principelui la cea a poporului. Acestui tip de regim îi corespund, propriu-zis, acele forme normalizatoare ale executării pedepsei ce constituie adevărata temă a cărții *A supraveghea și a pedepsi*.

---

[479] M. Foucault (1976), 34.
[480] Ibid., 99.

Deoarece Foucault lasă deoparte aspectele interne ale dezvoltării dreptului, el poate face, pe nebăgate de seamă, *al treilea* pas, care e hotărâtor. În timp ce violența suverană a formațiunii clasice de putere se constituie în conceptele de drept și lege, jocul normativ de limbaj trebuie să fie inaplicabil la puterea disciplinară a modernității; aceasta nu se mai supune decât conceptelor empirice – în orice caz nu juridice – de control factual și organizare a tipurilor de relații și motivelor unei populații făcută tot mai mult disponibilă pe cale științifică: „faptul că metodele normalizării colonizează tot mai mult procedurile legii poate explica funcționarea globală a ceea ce eu numesc societate a normalizării.”[481] Așa cum o arată trecerea de la teoria dreptului natural la cea a societăților naturale,[482] contextul complex de viață al societăților moderne se lasă în ansamblu tot mai puțin reconstruit în categoriile, specifice dreptului natural, ale relațiilor contractuale. Dar această circumstanță nu poate justifica, firește, decizia – plină de consecințe din punct de vedere al strategiei conceptuale – anume că pentru formațiunea modernă de putere dezvoltarea structurilor normative ar fi în genere de neglijat. De îndată ce Foucault apucă firul afirmării biopolitice a puterii disciplinare, lasă din mână firul organizării juridice a exercitării puterii și pe cel al legitimării ordinii dominante. Astfel se naște neîntemeiat impresia că statul burghez constituțional ar fi o relicvă, lipsită de funcție, rămasă din vremea absolutismului.

Această nivelare netulburată a culturii și politicii până la substraturile nemijlocite ale exercitării forței explică lacunele evidente ale prezentării. Faptul că o istorie a justiției penale moderne este detașată de dezvoltarea statului de drept poate fi încă întemeiat prin trimiteri la tehnica prezentării.

---

[481] M. Foucault (1978), 94.

[482] J. Habermas, articolul *Soziologie*, în *Evangelisches Staatslexikon*, 1966, 210 sqq.

Mai îndoielnică, însă, este restrângerea teoretică la sistemul *executării* pedepsei. Din clipa în care trece de la epoca clasică la modernitate, Foucault nu mai acordă nici o atenție *dreptului* penal și *dreptului* de procedură penală. Altfel, el ar fi trebuit să supună unei interpretări precise, în termenii teoriei puterii, și incontestabilele cuceriri din domeniul liberalității și siguranței juridice, ca și amplificarea garanțiilor oferite de statul de drept în acest domeniu. Însă prezentarea devine complet distorsionată prin faptul că Foucault omite, chiar și din istoria executării pedepsei, toate aspectele juridicizării. În închisoare subzistă, ca și în clinici, școli și cazărmi, acele „relații speciale de forță" care n-au rămas deloc neatinse de transformarea energică în direcția statului de drept – Foucault însuși s-a angajat politic pentru aceasta.

Această selectivitate nu răpește nimic din importanța fascinantei demascări a efectelor capilarice de putere. Însă generalizarea unei lecturi selective până la rangul de teorie a puterii îl împiedică pe Foucault să perceapă fenomenul ce are cu adevărat nevoie de explicație: structura dilematică a juridicizării constă, în democrațiile statului social din Occident, în aceea că înseși mijloacele juridice ale garantării libertății sunt cele care periclitează libertatea presupusului beneficiar. Plecând de la premisele teoriei sale a puterii, Foucault a nivelat în așa fel complexitatea modernizării sociale, încât paradoxurile îngrijorătoare ale metodei sale nici măcar nu-i mai pot atrage atenția.

Aceeași tendință către nivelarea fenomenelor ambigue se arată în istoria lui Foucault a sexualității moderne. Aceasta se referă la domeniul central al naturii ce se interiorizează reflexiv, adică al subiectivității în sensul romantic-timpuriu de interioritate capabilă de expresie. Este nivelată structura dilematică a unui proces de interiorizare și individualizare pe termen lung, însoțit de tehnici de dezvăluire și strategii de supraveghere – proces care creează simultan noi zone de manifestare și normalizare. Herbert Marcuse a interpretat drept „sublimare represivă" fenomenele contemporane ale unei eliberări sexuale controlate, dirijate social, totodată comercializate și administrate. Această analiză păstrează deschisă perspectiva unei sublimări eliberatoare. Foucault pleacă de la fenomenele complet asemănătoare ale unei sexualități descalificate, coborâte parcă la nivelul unui mediu de control, debarasate de erotism – însă tocmai în aceasta vede el telos-ul, secretul dezvăluit al eliberării sexuale. În spatele aparentei emancipări se ascunde o putere care-și desfășoară productivitatea printr-o constrângere insidios indusă la mărturisire și prin voyeurism. Pentru Foucault, „sexualitatea" este sinonimă cu o formațiune de discurs și putere care-și impune exigența inocentă de veracitate în fața propriilor pulsiuni privilegiat accesibile, dorințe instinctive și trăiri – și care acționează către o stimulare discretă a corpului, către o intensificare a dorințelor și formare a energiilor psihice. De la sfârșitul secolului 18, o rețea de tehnici ale adevărului se întinde în jurul copilului onanist, al femeii isterice, al adultului pervers, al cuplului procreator – toate fiind locuri reorganizate de pedagogi care supraveghează, medici, psihologi, judecători, experți în planning familial ș.a.m.d.

S-ar putea arăta, în particular, felul în care Foucault simplifică procesul foarte complex al unei problematizări progresive a naturii interioare, făcând din el o istorie ce decurge liniar. În contextul de față, ne interesează mai înainte de toate omiterea cu totul aparte a tuturor aspectelor sub care erotizarea și interiorizarea naturii subiective au însemnat și un câștig în termenii libertății și posibilităților de expresie. C. Honegger avertizează cu privire la retroproiectarea în istorie a fenomenelor contemporane de sublimare represivă și a refulării, încă o dată, a reprimărilor trecute: „într-un timp nu prea îndepărtat, erau curente prescripțiile de castitate pentru femei, producerea frigidității feminine, dubla morală a bărbaților, stigmatizarea comportamentului sexual deviant ca și toate acele umilințe ale vieții amoroase de care auzea Freud în cabinetul său medical.”[483] Reproșurile lui Foucault aduse modelului freudian al reprimării pulsiunilor și al emancipării prin conștientizare au doar o plauzibilitate superficială. Ele și-o datorează numai împrejurării că libertatea, ca principiu al modernității, nu se lasă realmente concepută în conceptele fundamentale ale filosofiei subiectului.

În toate încercările de a concepe autodeterminarea și autorealizarea – așadar libertatea în sens moral și estetic – cu mijloacele filosofiei conștiinței ne lovim permanent de o răsturnare ironică a ceea ce am vizat de fapt. Reprimarea sinelui este reversul autonomiei introdusă forțat în raporturile obiect-subiect; pierderea sinelui – și teama narcisică față de pierdere – sunt reversul unei expresivități aduse sub aceste concepte. Faptul că subiectul moral trebuie să se facă pe sine însuși obiect, că subiectul expresiv ca atare trebuie să se abandoneze sau, de teama alienării în obiecte, să se închidă în sine – aceasta nu corespunde intuiției despre libertate și eliberare. Acest fapt nu face decât să aducă la lumină constrângerile de gândire ale filosofiei subiectului. Însă Foucault aruncă peste bord, împreună cu subiectul și obiectul, și acea intuiție care trebuia cândva să fie conceptualizată sub numele de „subiectivitate”. Cu siguranță, câtă vreme luăm în calcul doar subiecți care își reprezintă obiecte și acționează asupra lor, care se realizează în obiecte sau se pot raporta la ei înșiși ca obiecte, nu este posibil să concepem socializarea ca individualizare şi să scriem istoria sexualităţii moderne *şi* din perspectiva faptului că interiorizarea naturii subiective face posibilă individualizarea. Foucault face să dispară, odată cu filosofia subiectului, şi problemele în care aceasta eşuase. În locul socializării individualizante, care rămâne neconceptualizată, el pune conceptul unei *instaurări parcelante a puterii*, care nu poate face faţă fenomenelor ambigue ale modernităţii. Din această perspectivă, indivizii socializaţi nu pot fi percepuţi decât ca exemplare, ca produse standardizate ale unei formaţiuni de discurs – ca nişte cazuri particulare produse în serie. Gehlen, care gândea din motive politice opuse, dar dintr-o perspectivă teoretică asemănătoare, n-a făcut nici un secret din aceasta: „O personalitate: este *un* caz de instituţie."[484]

---

[483] C. Honegger, *Uberlegungen zu Michel Foucaults Entwurf einer Geschichte der Sexualität*, manuscris, Ffm. 1982, 20.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

---

[484] A. Gehlen (1957), 118.

XI. O altă cale de ieşire din filosofia subiectului: raţiunea comunicativă versus raţiunea centrată în subiect

I

Aporiile teoriei puterii îşi lasă urmele în lecturile selective ce caracterizează istoriografia genealogică, fie că e vorba de procedura penală modernă sau de sexualitatea în epoca modernă. În deficienţele empirice se oglindesc problemele metodologice neclarificate. Foucault explicase, ce-i drept, într-o manieră lămuritoare situaţia dificilă a ştiinţelor umane prinse în filosofia subiectului: acestea se sustrag aporeticii contradictorii a autotematizării subiectului autocunoscător şi, prin aceasta, nu fac decât să se împotmolească cu atât mai adânc într-un scientism autoreificant. Însă Foucault nu a gândit aporiile propriei sale abordări atât de radical încât să poată vedea cum teoria sa a puterii are parte de un destin similar. Teoria sa vrea să se ridice, peste acele pseudoştiinţe, până la obiectivitatea strictă şi nu face decât să cadă cu atât mai deznădăjduit pradă capcanelor unei istoriografii prezentistice,care se vede constrânsă la o autodezminţire relativistă şi nu poate da nici o informaţie asupra fundamentelor normative ale retoricii sale. Obiectivismului autodominării îi corespunde aici un subiectivism al uitării de sine. Prezentismul, relativismul şi criptonormativismul sunt consecinţele încercării de a reţine în conceptul fundamental de putere momentul transcendental al operaţiilor productive, eliminând, totuşi, orice subiectivitate. Acest concept al puterii nu-l eliberează pe genealog de constrângerea autotematizărilor contradictorii.

E oportun, deci, să ne întoarcem încă o dată la locul în care ştiinţele umane sunt demascate prin critica raţiunii, însă de data aceasta în deplina conştiinţă a unui fapt pe care succesorii lui Nietzsche îl ignoră cu obstinaţie. Ei nu văd că deja acel contradiscurs filosofic – de la bun început imanent discursului filosofic al modernităţii inaugurat de Kant –răspunde cu propriile sale figuri de gândiri la problema subiectivităţii ca principiu al modernității.[485] Aporiile conceptuale ale filosofiei conștiinței, pe care Foucault le diagnostichează cu acuitate în capitolul de încheiere al *Ordinii lucrurilor*, au fost deja analizate cândva de către Schiller, Fichte, Schelling și Hegel în manieră asemănătoare. Firește, soluțiile oferite diferă. Însă dacă acum teoria puterii indică tot atât de puțin o cale de ieșire din această situație aporetică, e recomandabil să parcurgem înapoi drumul discursului filosofic al modernității până la punctul de plecare, pentru a verifica încă o dată direcția apucată atunci, la răscruce de drumuri. Această intenție stătea în spatele prelegerilor noastre. Vă veți aminti că am marcat locurile în care tânărul Hegel, tânărul Marx, Heidegger cel din *Sein und Zeit* și Derrida în disputa lui cu Husserl stăteau în fața unor alternative pe care *nu* le-au ales.

La Hegel și Marx nu trebuia ca intuiția totalității etice să fie recuperată încă o dată în orizontul raportării la sine a subiecților ce cunosc și acționează, ci să fie explicitată după modelul formării libere a voinței într-o comunitate de comunicare aflată sub constrângeri de cooperare. La Heidegger și Derrida, n-ar fi trebuit ca orizonturile creatoare de sens ale interpretării lumii să fie atribuite unui Dasein ce se proiectează eroic pe sine, sau unui eveniment constituent de structuri, ci unor lumi ale vieții structurate comunicativ, care se reproduc prin mediul palpabil al acțiunii orientate către înțelegere. Am *sugerat* deja în acele pasaje că paradigma cunoașterii de obiecte trebuie înlocuită prin paradigma înțelegerii între subiecți capabili de vorbire și acțiune. Hegel și Marx nu au împlinit schimbarea de paradigmă, Heidegger și Derrida, în tentativa lor de a lăsa în urmă metafizica subiectivității, au rămas totuși legați de intenția filosofiei originii. Și Foucault a deviat, de la o triplă analiză a constrângerii la dedublare aporetică a subiectului autoreferent, către o teorie a puterii ce s-a dovedit a fi o fundătură. El îi urmează pe Heidegger și Derrida în negarea abstractă a subiectului autoreferent atunci când, lapidar, declară „omul" inexistent. Însă el nu mai încearcă, precum cei doi, să compenseze prin puteri originare temporalizate pierduta ordine a lucrurilor, pe care subiectul metafizic izolat și structural suprasolicitat vrea zadarnic s-o reînnoiască prin puteri proprii. În fapt, „puterea" transcendental-istoristă, unica constantă în acea forfotă a discursurilor dominatoare și dominate, se dovedește a fi doar un echivalent pentru „viața" învechitelor filosofii ale vieții. O soluție mai solidă se conturează dacă lăsăm deoparte presupoziția întrucâtva sentimentală a lipsei metafizice de adăpost și dacă înțelegem acest du-te-vino febril între perspective transcendentale și empirice, între autoreflecția radicală și un imemorial ce nu se lasă recuperat reflexiv, între productivitatea unei specii care se produce pe sine și un originar ce precede orice producere – așadar dacă înțelegem acest puzzle al acelor dedublări ca pe ceea ce este: un simptom al epuizării. Epuizată este paradigma filosofiei conștiinței. Dacă lucrurile stau astfel, simptomele epuizării trebuie cu certitudine să dispară în cursul trecerii la paradigma înțelegerii.

---

[485] A se vedea în orice caz neobișnuita prelegere pe care a ținut-o Foucault la începutul anului 1983 asupra scrierii lui Kant *Răspuns la întrebarea: ce este iluminismul?* în *Magazine Litteraire*, mai 1983.

Dacă putem presupune pentru o clipă modelul acțiunii orientate către înțelegere, pe care eu l-am dezvoltat în altă parte,[486] atunci acea atitudine obiectivatoare – în care subiectul cunoscător se raportează la sine întocmai ca la alte entități ale lumii – nu mai este *privilegiată*. În paradigma înțelegerii este fundamentală mai degrabă atitudinea performativă a participanților la interacțiune, care își coordonează planurile de acțiune înțelegându-se reciproc asupra a ceva din lume. În măsura în care Ego efectuează o acțiune lingvistică și Alter ia poziție față de aceasta, ambii intră într-o relație interpersonală. Aceasta este structurată de sistemul de perspective intersectându-se reciproc ale vorbitorilor, ascultătorilor și celor prezenți actual dar neparticipanți. Acestui sistem îi corespunde pe plan gramatical sistemul pronumelor personale. Cine este familiar cu acest sistem a învățat cum în atitudinea performativă perspectivele persoanei întâi, a doua și a treia se adoptă și se transformă una în cealaltă.

Această atitudine face acum posibilă pentru participanții la o interacțiune mijlocită lingvistic o *altă* relație a subiectului cu sine însuși decât cea pur obiectivatoare pe care o adoptă un observator față de entitățile din lume. Acea dedublare transcendental-empirică a raportării la sine este inevitabilă doar atâta timp cât nu există o altă alternativă la această perspectivă a observatorului: doar atunci subiectul trebuie să se considere drept contrapartea dominantă în raport cu lumea ca întreg – sau drept o entitate ce survine în ea. Între poziția extramundană a eului transcendental și cea intramundană a eului empiric nu este posibilă o mediere. Această alternativă cade din momentul în care intersubiectivitatea produsă lingvistic capătă primatul. Eul stă atunci într-o relație interpersonală care-i permite să se raporteze la sine din perspectiva unui Alter ca participant la o interacțiune. Și, mai precis, reflecția întreprinsă din perspectiva participantului scapă acelui tip de obiectivare care, din perspectiva orientată reflexiv a observatorului, este inevitabilă. Sub privirea persoanei a treia, fie ea îndreptată către înăuntru sau către în afară, totul îngheaţă ca obiect. Persoana întâi, care, în angajarea performativă, se repliază asupra ei înşişi din punctul de vedere al persoanei a doua, poate totuşi să *urmărească* actele sale direct întreprinse. O reconstrucţie ulterioară a cunoaşterii deja aplicate ia locul unei cunoaşteri obiectualizate reflexiv, adică al conştiinţei de sine.

---

[486] Asupra conceptului de acțiune comunicativă, a se vedea J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1984.

Ceea ce cădea mai înainte în sarcina filosofiei transcendentale, anume analiza intuitivă a conştiinţei de sine, se inserează acum în cercul ştiinţelor reconstructive care caută să facă explicită – din perspectiva participanţilor la discursuri şi interacţiuni – cunoaşterea procedurală pre-teoretică specifică subiecţilor ce vorbesc, acţionează şi cunosc competent, pe baza unei analize a exprimărilor reuşite sau distorsionate. Dat fiind că asemenea tentative de reconstrucţie nu se mai orientează după un tărâm al inteligibilului aflat dincolo de fenomenalitate, ci după cunoaşterea procedurală efectiv practicată, care se cristalizează în exprimări generate conform regulilor, distincţia ontologică între transcendental şi empiric cade. Aşa cum bine se poate vedea la structuralismul genetic al lui Jean Piaget, premisele reconstructive şi cele empirice se pot combina într-una şi aceeaşi teorie.[487] Cu aceasta, blestemul pendulării fără scăpare între două aspecte ale autotematizării pe cât de inevitabile, pe atât de ireconciliabile, este înlăturat. De aceea, nu mai este nevoie de teorii hibride pentru a astupa prăpastia între transcendental şi empiric.

Acelaşi lucru este valabil pentru dedublarea raportării la sine în dimensiunea conştientizării inconştientului. Aici – conform lui Foucault – gândirea filosofiei subiectului oscilează între efortul eroic de a transforma reflexiv fiinţarea-în-sine în fiinţare-pentru-sine, şi recunoaşterea unui fundal opac ce se sustrage cu obstinaţie transparenţei conştiinţei de sine. Nici aceste două aspecte ale autotematizării nu mai sunt ireconciliabile dacă trecem la paradigma înţelegerii. În măsura în care vorbitorul şi ascultătorul se înţeleg frontal între ei asupra a ceva din lume, ei se mişcă înăuntrul orizontului lumii vieţii comune lor. Acesta rămâne participanţilor ca un fundal holistic cunoscut intuitiv, neproblematic şi indisolubil. Situaţia lingvistică este acea secţiune a lumii vieţii, delimitată în raport cu tema respectivă; pentru procesele de înţelegere, ea constituie un *context* şi pune la dispoziţie *resurse.* Lumea vieţii alcătuieşte un orizont şi oferă totodată un fond cultural de lucruri de la sine înţelese, din care participanţii la comunicare, în eforturile lor interpretative, iau modele de explicare consimţite. Şi solidarităţile grupurilor integrate prin intermediul valorilor, şi competenţele indivizilor socializaţi aparțin – ca și supozițiile fundamentale înrădăcinate cultural – componentelor lumii vieții.

---

[487] J. Habermas, „Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften", în Habermas: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm. 1983, 29 sqq.

Pentru a putea face asemenea afirmații și altele, similare, trebuie să întreprindem, firește, o schimbare de perspectivă: lumea vieții poate fi înțeleasă numai *a tergo*. Din perspectiva frontală a înșiși subiecților acționând orientat către înțelegere lumea vieții, care e întotdeauna doar „dată împreună", trebuie să se sustragă tematizării. Ca totalitate ce face posibilă identitățile și proiectele de viață ale indivizilor și grupurilor, ea este prezentă doar pre-reflexiv. Ce-i drept, din perspectiva participanților se poate reconstrui cunoașterea procedurală la care se recurge practic, sedimentată în exprimări – dar nu și contextul retras și resursele lumii vieții ce rămân în fundal. Este nevoie de o perspectivă *constituită teoretic* ca să putem considera acțiunea comunicativă drept mediul prin care se reproduce lumea vieții în ansamblu. Fără îndoială, și din această perspectivă sunt posibile numai enunțuri formal-pragmatice, care se referă la structuri ale lumii vieții în genere, nu la lumi determinate ale vieții, în alcătuirea lor istorică concretă. Cu siguranță, participanții la interacțiuni nu mai apar atunci ca autorii ce domină situații cu ajutorul unor acțiuni de care sunt responsabili, ci ca *producte* ale tradițiilor în care se situează, ale grupurilor solidare cărora le aparțin și ale proceselor de socializare în care cresc. Lumea vieții se reproduce exact în măsura în care sunt îndeplinite aceste trei funcțiuni ce depășesc perspectiva actantului: continuarea tradițiilor culturale, integrarea grupurilor prin intermediul normelor și valorilor și socializarea generațiilor succesive. Ceea ce reușim să percepem astfel sunt trăsături ale lumilor vieții structurate comunicativ *în general*.

Cel ce vrea să actualizeze totalitatea individuală a unei biografii sau a unei forme de viață particulare trebuie să se reîntoarcă la perspectiva participanților, să abandoneze intenția reconstrucției raționale *ex post* și să procedeze pur istoric. Mijloacele narative se lasă întotdeauna stilizate într-o autocritică condusă dialogic, pentru care dialogul analitic între medic și pacient oferă un model adecvat. Această autocritică – ce țintește la depășirea pseudonaturii, adică a barierelor perceptive și a constrângerilor de acțiune motivate de false apriori-uri – se referă la totalitatea actualizată narativ a întregului unei vieți sau mod de viață. Disoluția analitică a ipostazierilor, a aparenței obiective autoproduse se datorează unei experiențe reflexive. Puterea eliberatoare a acesteia se îndreaptă împotriva iluziilor *individuale*: ea nu poate să facă transparent *întregul* vieții unui individ sau un mod de viață colectiv.

Cele două moșteniri ale autoreflecției, ce ies din limitele filosofiei conștiinței, au scopuri și amplori diferite. *Reconstrucția rațională ulterioară* se dedică programului conştientizării, dar îşi îndreaptă atenţia către sisteme anonime de reguli şi nu se referă la totalităţi. Din contră, *autocritica condusă metodic* se referă la totalităţi, având totuşi conştiinţa că nu va putea niciodată explica complet implicitul, antepredicativul, non-actualul fundalului lumii vieţii.[488] După cum bine se arată prin exemplul unei psihanalize interpretate în sensul unei teorii a comunicării,[489] ambele procedee, reconstrucţia *ex post* şi autocritica, se lasă totuşi inserate în cadrul uneia şi aceleiaşi teorii. În plus, aceste două aspecte ale autotematizării subiectului cunoscător nu sunt ireconciliabile; iar sub acest aspect, teoriile hibride, ce dizolvă violent contradicţiile, sunt superflue.

Un lucru asemănător e valabil pentru a treia dedublare a subiectului ca un actant originar creator şi totuşi înstrăinat de originea sa. Dacă conceptul de lume a vieţii dezvoltat în pragmatica formală trebuie fructificat pentru scopurile teoriei sociale, atunci el trebuie transformat într-o concepţie aplicabilă empiric şi integrat cu ideea de sistem autocontrolat într-un concept cu două nivele al societăţii. Mai departe, e necesară o atentă delimitare între probleme ale logicii dezvoltării şi ale dinamicii dezvoltării, pentru ca evoluţia socială şi istoria să poată fi distinse metodic şi raportate una la cealaltă. În fine, teoria socială trebuie să rămână conştientă de propriu-i context al genezei şi de poziţia sa în contextul situaţiei noastre prezente; chiar şi conceptele fundamentale puternic universaliste au un nucleu temporal.[490] Dar dacă reuşim, cu ajutorul acestor operaţii, să trecem printre Scylla absolutismului şi Charybda relativismului[491], nu se mai pune problema alternativei între concepţia istoriei universale ca proces de autoproducere – fie a spiritului, fie a speciei – pe de o parte, şi pe de altă parte concepţia unui destin imemorial ce face perceptibilă – prin negativitatea sustragerii şi lipsei – puterea originii pierdute.

Nu pot detalia aici aceste raporturi complicate. Am vrut doar să arăt cum o schimbare de paradigmă poate face lipsite de obiect acele dileme pornind de la care Foucault explică dinamica funestă a unei subiectivităţi avide de ştiinţă care cade pradă pseudoştiinţelor. În plus, schimbarea de paradigmă de la raţiunea centrată în subiect la raţiunea comunicativă ne poate încuraja să reluăm încă o dată acel contradiscurs imanent încă de la început modernității. Întrucât critica radicală a rațiunii întreprinsă de Nietzsche nu poate fi continuată coerent nici pe linia metafizicii, nici pe cea a teoriei puterii, suntem obligați să recurgem la o *altă* cale de ieșire din filosofia subiectului. Poate că aici temeiurile pentru autocritica unei modernități dezagregate se pot considera sub alte premise, în așa fel încât să apreciem la adevărata valoare motivele, devenite virulente de la Nietzsche încoace, pentru o despărțire pripită de modernitate. Trebuie să devină clar că în rațiunea comunicativă purismul rațiunii pure nu mai renaște.

---

[488] Cf. J. Habermas (1973), 411 sqq.; H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, Ffm. 1982, 8 sqq.

[489] J. Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", în Idem, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Ffm. 1982, 331 sqq.

[490] Cf. J. Habermas (1981), vol. II, 589 sqq.

[491] R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia 1983.

II

În ultimul deceniu, critica radicală a rațiunii a ajuns aproape o modă. Ca temă și realizare, este exemplară o cercetare a lui Hartmut și Gernot Böhme care, pe baza operei și biografiei lui Kant, reiau tema foucaultiană a genezei formei moderne a cunoașterii. În stilul unei istoriografii a științei lărgită până la o istorie culturală și socială, autorii examinează ceea ce se petrece așa-zicând în spatele criticii rațiunii pure și practice. Ei caută adevăratele motive al criticii rațiunii, de exemplu în controversa cu vizionarul Swedenborg, în care Kant ar fi întâlnit geamănul său nocturn, imaginea sa inversată și repudiată. Autorii urmăresc aceste motive până în sfera vieții personale, până în existența, deturnată de la tot ceea ce e sexual, trupesc, fantastic, ca să spunem așa abstractă a unui erudit ipohondru, maniac și imobil. Ne pun în fața ochilor, în manieră psihoistorică, „costurile rațiunii". Întreprind dezinvolt acest calcul al costurilor și foloaselor cu argumente psihanalitice și îl ilustrează cu date istorice, fără a putea indica, bineînțeles, domeniul în care asemenea argumente și date mai pot avea greutate – dacă în acest caz teza despre care este vorba ar mai trebui să fie întemeiată.

Kant și-ar fi efectuat critica rațiunii din propria perspectivă a acesteia, și anume în forma unei autolimitări strict discursive a rațiunii. Dacă ar trebui acum să-i fie prezentate costurile de producție ale genezei acestei rațiuni care se autolimitează și exclude tot ce e metafizic, ar fi nevoie de un orizont al rațiunii care să se întindă dincolo de aceste delimitări, orizont în care discursul transcendent, cel care face socoteala, să se poată mișca. Critica încă o dată radicalizată a rațiunii ar trebui să postuleze o rațiune mai cuprinzătoare, *comprehensivă*. Totuși, frații Böhme nu vor să alunge diavolul cu Belzebub; împreună cu Foucault, ei văd mai degrabă în trecerea de la rațiunea exclusivă (de sorginte kantiană) la o rațiune comprehensivă pur și simplu „completarea tipului de putere a excluziunii cu tipul de putere a pătrunderii".[492] în consecință, ar trebui ca propria lor cercetare a alterității rațiunii să dețină o poziție absolut eterogenă în raport cu rațiunea. Dar ce mai contează consecințele logice într-un domeniu care e *a priori* inaccesibil discursului rațional? În acest text, paradoxurile recitate fără încetare de la Nietzsche încoace nu mai lasă așadar nici o urmă recognoscibilă de neliniște. Ostilitatea metodologică față de rațiune poate fi coerentă cu inocența istorică cu care cercetări de acest fel se mişcă astăzi într-o *no man's land* situată între argumentare, povestire și ficțiune.[493] Noua Critică a Rațiunii dă la o parte acel contradiscurs aproape bicentenar, imanent modernității înseși, de care am vrut să amintesc prin aceste prelegeri.

Acest contradiscurs își are punctul de plecare în filosofia kantiană ca expresie inconștientă a epocii moderne și are drept scop luminarea iluminismului asupra limitărilor ce-i sunt proprii. Noua Critică a Rațiunii neagă continuitatea cu acest contradiscurs, în cadrul căruia stă totuși: „Nu mai poate fi vorba de a împlini proiectul modernității (Habermas), ci trebuie să-l revizuim. Iar iluminismul nu a rămas neîmplinit, ci neluminat".[494] Însă intenția unei revizuiri a iluminismului ce se folosește de înseși mijloacele iluminismului i-a unit pe criticii lui Kant din prima clipă – pe Schiller cu Schlegel, pe Fichte cu filosofii de la Tübingen. Să citim mai departe: „Filosofia lui Kant fusese inițiată ca un demers de trasare a granițelor. Dar nu se spune nimic despre faptul că trasarea granițelor este un proces dinamic, că rațiunea s-a retras pe un teren ferm și a abandonat alteritatea, că a trage granițe înseamnă autodelimitare și excludere a alterității." Am văzut, la începutul prelegerilor noastre, cum Hegel, Schelling și Hölderlin au resimțit operațiile de delimitare ale filosofiei reflecției – opoziția între credință și știință, între infinit și finit, distincția între spirit și natură, intelect și sensibilitate, înclinație și datorie – ca pe tot atâtea provocări, și cum au urmărit ei urmele acestei înstrăinări ale unei rațiuni scindate subiectiv, de la natura interioară și exterioară până la „pozitivitățile" eticii distruse a cotidianității politice și celei private. Hegel văzuse apărând nevoia obiectivă de filosofie tocmai din faptul că puterea de unificare dispare din viața oamenilor. Bineînțeles, el nu interpretase delimitările făcute de rațiunea centrată în subiect ca excluderi, ci ca rupturi, și aștepta de la filosofie accesul la o totalitate *care să cuprindă în sine* rațiunea subiectivă și alteritatea sa. Împotriva acesteia se ridică neîncrederea autorilor, când spun mai departe: „Dar ce este rațiunea rămâne neclar, atâta timp cât ea nu este gândită laolaltă cu alteritatea sa (în caracterul ei de nesuprimat). Căci rațiunea se poate înșela asupra sa înseși, se poate lua pe sine ca fiind Întregul (Hegel), sau poate pretinde a cuprinde Întregul."

---

[492] H. Böhme, G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Ffm. 1983, 326.

[493] Cf. mai sus excursul asupra lui Derrida.

[494] H. Böhme, G. Böhme (1983), 11.

Tocmai acesta era reproșul pe care, altădată, tinerii hegelieni l-au adus maestrului. Ei au intentat un proces Spiritului absolut, proces în care alteritatea rațiunii, care-i este acesteia anterioară, trebuia să fie reabilitată în drepturile sale. Din acest proces de desublimare a rezultat o *rațiune situată*, care-și determină raporturile sale – cu istoricitatea timpului, cu facticitatea naturii exterioare, cu subiectivitatea descentrată a naturii interioare și cu materialitatea societății – nu prin incluziune, nici prin excludere, ci printr-un praxis al imaginării și dezvoltării de forțe esențiale, praxis realizat în condiții finite, „ce nu s-au ales singure". Societatea este reprezentată ca praxis în care se întrupează rațiunea. Acest praxis se realizează pe dimensiunea timpului istoric, el mijlocește natura subiectivă a indivizilor caracterizați de nevoi cu o natură obiectivată în muncă, înăuntrul orizontului naturii înconjurătoare, cosmice. Acest praxis social este locul în care rațiunea situată istoric, încarnată corporal, confruntată cu natura exterioară, este mediată concret cu alteritatea sa. Depinde de constituția sa internă, de gradul de ruptură și de capacitatea de conciliere a contextului de viață instituționalizat social dacă acest praxis mediator e încununat de succes. Ceea ce se numea la Schiller sistem al egoismului sau, la Hegel, totalitate etică scindată, se preschimbă la Marx într-o societate divizată în clase sociale. Ca și la Schiller, ca și la tânărul Hegel, forța asociatoare, adică creatoare de comunitate, solidarizatoare este în fond cea care decide în ultimă instanță dacă rațiunea întrupată în praxisul social se pune în acord cu istoria sau cu natura. Însăși societatea scindată este cea care impune refularea morții, nivelarea conștiinței istorice și subjugarea naturii exterioare, cât și a celei interioare.

În contextul istoriei rațiunii, însemnătatea filosofiei praxisului a tânărului Marx este aceea că a detașat modelul hegelian al rupturii de un concept al rațiunii *incluziv*, care-și încorporează chiar și alteritatea rațiunii. Rațiunea ce se concepe ca finită din filosofia praxisului rămâne desigur îndatorată – în forma unei teorii critice a societății – unei rațiuni *comprehensive* în măsura în care ea știe că n-ar putea cunoaște limitele istorice ale rațiunii centrate în subiect – rațiune întrupată în formele relațiilor burgheze – fără a le depăși. Cel care aderă cu obstinație la modelul excluderii trebuie să se închidă față de această idee hegeliană care, așa cum se poate vedea la Marx, nu se putea deloc obține doar cu prețul absolutizării spiritului. Considerat dintr-o asemenea perspectivă îngustă, viciul congenital hegelian al teoriei posthegeliene acționează și „acolo unde rațiunea este deja criticată ca instrumentală, represivă, mărginită: la Horkheimer şi Adorno. Critica acestora survine întotdeauna în numele unei raţiuni superioare, anume a celei comprehensive, căreia îi este admisă pretenţia de totalitate, care fusese contestată raţiunii reale. Nu există nici o raţiune comprehensivă. Ar fi trebuit să fi învăţat de la Freud sau chiar de la Nietzsche că raţiunea nu există fără alteritatea sa şi că ea – considerată funcţional – devine necesară prin această alteritate."[495]

Cu această afirmaţie, fraţii Böhme amintesc de locul în care Nietzsche, recurgând la moştenirea romantică, a opus programului unui iluminism în sine dialectic critica totalizatoare a raţiunii. Dialectica iluminismului ar fi pierdut jocul doar atunci când raţiunea ar fi fost privată de orice forţă de transcendere şi, în iluzia autonomiei sale, ar fi rămas totuşi exilată neputincios înăuntrul acelor limite pe care Kant le trasase intelectului şi statului intelectului: „Faptul că subiectul raţional nu vrea să depindă de nimeni şi nimic decât de sine însuşi este totodată idealul şi iluzia sa."[496] Numai atunci când raţiunea îşi lasă recunoscută adevărata sa esenţă – în figura narcisică a unei puteri ce-şi aserveşte ca obiect tot ce se află în jurul său, identitare, doar în aparenţă universale, angajată solemn în autoafirmare şi autopotenţare particulară – va putea alteritatea raţiunii să fie la rândul ei gândită ca o forţă spontană, întemeietoare de fiinţă, fondatoare, în acelaşi timp vitală şi nontransparentă, alteritate ce nu mai e luminată de nici o scânteie de raţiune. Numai raţiunea redusă la facultatea subiectivă a intelectului şi la activitatea orientată către un scop corespunde imaginii unei raţiuni *exclusive* care, cu cât se-avântă triumfal spre mai înalt, se dezrădăcinează pe sine, până când, în final secătuită, cade pradă puterii originii sale eterogene ocultate. Dinamica autodistrugerii, în care trebuie să se exprime misterul dialecticii iluminismului, poate funcţiona doar dacă raţiunea nu poate produce din sine nimic altceva decât acea putere nudă, căreia ea vrea să-i prezinte propriu-zis alternativa constrângerii neconstrângătoare a înţelegerii mai bune.

Această presiune de a trece la acţiune explică de altfel şi nivelarea drastică imprimată arhitecturii kantiene a raţiunii de către o lectură de inspiraţie nietzscheeană a lui Kant; ea trebuie să distrugă legătura criticii raţiunii pure şi practice cu critica facultăţii de judecare, pentru a o *dizolva* pe prima într-o teorie a naturii exterioare, înstrăinate, iar pe a doua într-o teorie a dominării naturii interioare.[497]

---

[495] Böhme şi Böhme (1983), 18.

[496] ibidem, p. 19.

[497] Acolo unde Schiller şi Hegel vor să vadă ideea morală a autolegiferării realizată în societatea reconciliată estetic sau în totalitatea contextului etic de viaţă, Böhme şi Böhme

În timp ce *modelul rupturii* al rațiunii evidențiază praxisul social solidar ca fiind locul unei rațiuni situate istoric, către care converg firele naturii exterioare, naturii interioare și societății, acest spațiu deschis utopic din *modelul excluderii* al rațiunii este complet ocupat de o rațiune ireconciliabilă, redusă la putere nudă. Praxisul social nu mai servește aici decât ca scena pe care puterea disciplinară trece prin noi înscenări. Aici, rațiunea bântuie dezlănțuită, fiindu-i refuzată forța de a accede liber la anterioritatea ei. În presupusa ei suveranitate, rațiunea ce se dizolvă în subiectivitate devine jucăria forțelor nemijlocite, operând mecanic asupra ei, ale naturii excluse, obiectualizate și înăuntru, și în afară.

Alteritatea subiectivității dilatate nu mai este acum întregul scindat – ci este, prin urmare, ceea ce se afirmă în primul rând în puterea răzbunătoare a reciprocităților distruse, în cauzalitatea fatală a contextelor de comunicare distorsionate; și mai este, apoi, prin suferința pentru totalitatea desfigurată a vieții sociale, natura înstrăinată, interioară și exterioară. În modelul excluderii, această structură complicată – a unei rațiuni subiective scindată social și, prin aceasta, ruptă de natură – este diferențiată într-un mod aparte: „Alteritatea rațiunii este natura, trupul omenesc, fantezia, dorința, sentimentele – sau, mai bine: toate acestea, în măsura în care rațiunea nu și le-a putut apropria"[498] Așadar, cele care funcționează acum ca locțiitori ai alterității rațiunii sunt nemijlocit forțe vitale ale unei naturi subiective scindate și reprimate; sunt acele fenomene, redescoperite în romantism, ale visului, fanteziei, iluziei, excitării orgiastice, extazului; sunt experiențele estetice, centrate pe trup, ale unei subiectivități descentrate. Romantismul timpuriu voia încă să instaureze arta – în forma unei noi mitologii – ca instituție publică, în mijlocul vieții sociale, voia să ridice emoția provocată de artă la rangul de echivalent pentru puterea unificatoare a religiei. Doar Nietzsche a transferat acest potențial de emoție în tărâmul de dincolo de societatea modernă, de istorie în genere. Originea modernă a experiențelor estetice acutizate avangardist este ascunsă.

---

nu pot recunoaște în autonomia morală decât opera puterii disciplinare: „Dacă am vrea să ilustrăm, prin modele sociale, procedura judiciară internă făcută, prin maxime, în numele legii obiceiului, atunci ar trebui să ne întoarcem la examenul protestant al conștiinței, care a deplasat modelul vânătorii de vrăjitoare înăuntrul sufletului – sau, mai bine, să înaintăm până la spațiul rece, igienic al sălii de interogatoriu sau în arsenalul de computere tăcut, elegant al poliției scientizate, al cărei ideal este acela al imperativului categoric: captarea fără lacune și controlul a tot ceea ce e particular sau opune rezistență, până în intimitatea omului" (Böhme și Böhme, op. cit., 349).

[498] Böhme și Böhme (1983), 13.

Potențialul de emoție stilizat ca alteritate a rațiunii devine simultan ezoteric și pseudonim – apare sub alte nume – ca Ființă, Eterogen, Putere. Natura cosmică a metafizicii și Dumnezeul filosofilor se estompează în reminiscența descântătoate, în amintirea mișcătoare a subiectului însingurat metafizic și religios. Ordinea din care acesta s-a emancipat – anume natura interioară și exterioară în forma lor neînstrăinată – nu mai apare decât la timpul trecut, ca origine arhaică la Heidegger, ca punct de turnură în arheologia științelor umane la Foucault – sau, exprimată și mai la modă, astfel:

„Despărțită de trup, din ale cărui potențe libidinale s-ar fi putut extrage imagini ale fericirii; despărțită de o natură maternă, care conținea *imago*-ul arhaic al unui întreg simbiotic și al unei adăpostiri nutritive; despărțită de feminin, cu care a fi amestecată era una din imaginile originare ale fericirii – filosofia rațiunii private de imagini a produs doar conștiința grandioasă a unei superiorități de principiu a inteligibilului asupra naturii, asupra inferiorității trupului și femeii... Filosofia a atribuit rațiunii o omnipotență, infinitate și perfecțiune viitoare față de care *înrudirea pierdută cu natura* nu a mai apărut."[499]

Aceste amintiri ale originii specifice subiectului modern servesc încă drept punct de legătură pentru răspunsul la acea întrebare căreia cei mai consecvenți dintre succesorii lui Nietzsche n-au vrut să i se sustragă. Atâta timp cât se vorbește narativ despre alteritatea rațiunii – sau orice alt nume i s-ar da –, atâta timp cât acest eterogen în raport cu gândirea discursivă apare, fără alte preparative, ca nume în expunerile de istoria filosofiei și științei, arborarea unei mine inocente nu poate concura cu oferta mai avantajoasă a nivelului criticii rațiunii inaugurat de Kant. La Heidegger și Foucault, natura subiectivă a dispărut ca locțiitor al acelei alterități a rațiunii, pentru că nu mai poate fi declarată alteritate a rațiunii din moment ce ea – ca inconștient individual sau colectiv, în conceptele lui Freud sau C. G. Jung, ale lui Lacan sau Lévi-Strauss – se supune în genere *unui* discurs științific. Heidegger și Foucault vor, fie în forma gândirii evocatoare (Andenken), fie a genealogiei, să pună în mișcare un *discurs particular* care se desfășoară *în afara* orizontului rațiunii, dar fără a fi totuși complet irațional. Fără îndoială, prin aceasta se deplasează doar paradoxul.

Rațiunea trebuie să se lase criticată în întruchipările sale istorice din perspectiva alterității excluse de ea. E necesar atunci un act ultim al autoreflecției, act care se depășește pe sine, și anume un act al rațiunii, în care locul lui *genitivus subiectivus* trebuie să fie ocupat de către alteritatea rațiunii. Subiectivitatea ca raportare la sine a subiectului cunoscător și agent se prezintă în relația binară a autoreflecției. Figura este păstrată, și totuși ar trebui ca subiectivității să-i fie permis să apară doar în poziția obiectului. Heidegger și Foucault prelucrează acest paradox în manieră structural similară, în măsura în care ei *produc* eterogenul rațiunii pe calea unei autoexilări a rațiunii, a unei izgoniri a ei din propriu-i teritoriu. Această operație se înțelege pe sine ca răsturnare demascatoare a acelei autodivinizări pe care subiectivitatea o practică și în același timp o ascunde de sine. În acest timp, ea își conferă atribute pe care le împrumută de la conceptele metafizic-religioase sfărâmate ale ordinii. În mod invers, căutata alteritate – care este eterogenă rațiunii și care, ca eterogen al ei, rămâne totuși raportată la ea – rezultă dintr-o finitizare radicală a acelui absolut căruia subiectivitatea i se substituise în mod fals. Ca dimensiune a finitizării, Heidegger alege – așa cum am arătat – timpul, și concepe alteritatea rațiunii ca putere anonimă, fluidizată temporal, a originii. Foucault alege dimensiunea centrării spațiale în experiența propriului trup și concepe alteritatea rațiunii ca sursă anonimă a instaurării puterii în interacțiunile legate de trup.

---

[499] Böhme și Böhme (1983), 23.

Am văzut că această prelucrare a paradoxului nu înseamnă deloc că i s-a găsit o soluție acestuia; paradoxul se retrage în statutul special al discursurilor ieșite din comun. Precum gândirea evocatoare ține de ființa mistificată, tot așa genealogia aparține puterii. Gândirea evocatoare ar deschide un acces privilegiat la adevărul îngropat sub metafizică, genealogia ar trebui să pășească în locul acelor științe umane, pe câte se pare, căzute în ruină. În timp ce Heidegger păstrează tăcerea asupra naturii privilegiului său, așa încât nu știm niciodată bine după ce criteriu s-ar putea în genere judeca genul filosofiei sale târzii, Foucault și-a practicat munca lipsit de pretenții până în ultima clipă, conștient fiind că nu poate evita aporiile metodologice.

III

Metafora spațială a rațiunii exclusive și inclusive dezvăluie faptul că presupusa critică radicală a rațiunii rămâne încă atașată presupozițiilor filosofiei subiectului, presupoziții de care ar vrea totuși să se detașeze. Doar o rațiune căreia îi atribuim forța rezolutivă ar putea să includă sau să excludă. De aceea, înăuntrul și în afara sunt legate de dominație și subjugare – iar depășirea rațiunii tiranice se leagă de spargerea ușilor închisorilor și de eliberarea necondiționată într-o libertate nedeterminată. În acest mod, alteritatea rațiunii rămâne o imagine în oglindă a rațiunii tiranice. Devotamentul și lăsarea-de-a-fi rămân tot atât de atașate de voința de a dispune pe cât este rebeliunea contraputerii de vexațiunile puterii. Nu se va putea desprinde de conceptele rațiunii centrate în subiect (și de topografia sa viu ilustrată) tocmai acela care, cu paradigma filosofiei conștiinței, ar vrea să lase în urma sa toate paradigmele în genere și să iasă în locul de deschidere al postmodernității.

De la romantismul timpuriu încoace, se recurge mereu la experiențe-limită mistice și estetice pentru depășirea exaltantă a subiectului. Misticul e orbit de lumina Absolutului, și închide ochii; cel extaziat estetic cedează beției și vertijului șocantului. Aici, ca și acolo, sursa emoției se sustrage oricărei determinări. În indeterminare se mai distinge doar conturul difuz al paradigmei combătute – conturul deconstruitului. În această constelație, ce durează de la Nietzsche până la Heidegger și Foucault, ia naștere o dispoziție lipsită de obiect pentru trezire; în urma ei se formează subculturi care în fața adevărurilor viitoare indeterminat anunțate își atenuează și-și țin totodată trează așteptarea prin acțiuni de cult lipsite de obiect de cult. Jocul bufon cu extazul colorat religios-estetic își găsește auditori cu precădere în cercul intelectualilor, ce sunt dispuși să ofere *sacrificium intellectus* pe altarul nevoii lor de orientare.

Numai că, și de această dată, o paradigmă își pierde forța doar când este negată printr-o *altă* paradigmă într-un mod *determinat*, adică devalorizată *inteligibil*. Ea rezistă în orice caz simplei invocări a dispariției subiectului. Munca, încă atât de furioasă, a deconstrucției, are consecințe indicabile doar atunci când paradigma conștiinței de sine, a raportării la sine a unui subiect ce cunoaște și acționează solitar, este înlocuită cu o alta – cu paradigma înțelegerii, adică cea a raportării intersubiective a indivizilor socializați comunicativ și care se recunosc reciproc. Doar atunci critica gândirii dispozante a rațiunii centrate în subiect apare într-o formă *determinată* – anume ca o critică a „logocentrismului" occidental, critică ce diagnostichează nu un prea mult, ci un prea puțin de rațiune. În loc de a surclasa modernitatea, ea reia contradiscursul imanent modernității și-l scoate din opoziția frontală, fără putință de ieșire, dintre Hegel și Nietzsche. Această critică renunță la originalitatea efuzivă a unui recul în începuturile arhaice; ea descătușează puterea subversivă a înseși gândirii moderne împotriva paradigmei filosofiei conștiinței, aplicate de la Descartes până la Kant.

Critica, ce-l urmează pe Nietzsche, a preeminenței occidentale a logosului procedează distructiv. Ea arată că subiectul care vorbește, acționează și e legat de trup nu e stăpân în propria-i casă. De aici decurge evident concluzia că subiectul ce se pune pe sine în cunoaștere depinde în adevăr de un eveniment prealabil, anonim și suprasubiectiv – fie acesta destinul ființei, evenimentul accidental al constituirii de structuri sau puterea de producere a unei formațiuni discursive. Logosul subiectului autocratic apare astfel ca destinul funest al unei greșite specializări, pe cât de bogate în urmări, pe atât de rătăcite. Speranța pe care o trezesc asemenea analize postnietzscheene are permanent aceeași trăsătură a indeterminării bogate în așteptări. Dacă fortăreața rațiunii centrate în subiect va fi odată dărâmată, se va nărui atunci și logosul ce a susținut atâta vreme interioritatea apărată de putere, goală pe dinăuntru și agresivă în afară. Logosul va trebui să se predea atunci alterității sale, oricare ar fi aceasta.

O altă critică, mai puțin dramatică, dar controlabilă pas cu pas, a preeminenței occidentale a logosului se aplică la abstracțiile logosului însuși, logos detașat de limbaj, universalist și incorporal. Ea concepe înțelegerea intersubiectivă drept telos-ul inerent comunicării verbale cotidiane, iar logocentrismul gândirii occidentale – acutizat în filosofia conștiinței – ca pe o *reducere* și o *distorsionare* sistematică a unui potențial mereu eficace, dar epuizat selectiv în praxisul cotidian. Atâta timp cât înțelegerea de sine occidentală vede omul, în relația sa cu lumea, ca distingându-se prin monopolul întâlnirii ființării, al cunoașterii obiectelor și mânuirii lor, al producerii de enunțuri adevărate și al realizării de intenții – rațiunea rămâne limitată, în perspectiva ontologiei, gnoseologiei sau a analizei limbajului, doar la una din dimensiunile sale. Relația omului cu lumea este prin aceasta redusă cognitivist, și anume: ontologic, la lumea ființării în ansamblu (ca totalitate a obiectelor reprezentabile și a stărilor de lucruri existente); gnoseologic, la facultatea de a cunoaște stări de lucruri existente sau de a le produce rațional în raport cu un scop; și semantic, la discursul ce constată stări de fapt, discurs în care sunt utilizate propoziții asertorice – și nu este admisă nici o pretenție de validitate în afara aceleia a adevărului propozițional disponibil *foro interno*.

În filosofia limbajului – de la Platon la Popper – acest logocentrism s-a concentrat în afirmația că doar funcția limbajului de expunere a stărilor de fapt este un monopol al omului. În timp ce oamenii împărtășesc cu animalele funcția apelativă și expresivă (Bühler), doar funcția de reprezentare trebuie să fie constitutivă pentru rațiune.[500] Dimpotrivă, deja evidențele etologiei moderne, în special experimentele privind dobândirea limbajului indusă artificial la cimpanzei, ne învață că nu folosirea *per se* propozițiilor, ci doar *uzajul comunicativ* al unui limbaj articulat propozițional este specific formei noastre de viață socioculturale și constituie treapta reproducerii autentic sociale a vieţii. Din punctul de vedere al filosofiei limbajului, echivalenţa şi egala originaritate a celor trei funcţiuni fundamentale ale limbajului devin vizibile de îndată ce părăsim nivelul analitic al judecăţii şi propoziţiei, şi lărgim analiza până la acţiuni verbale, chiar până la folosirea comunicativă a propoziţiilor. Acţiunile verbale elementare indică o structură în care se intersectează trei componente: componenta propoziţională pentru expunerea (sau menţionarea) stărilor de fapt, componenta ilocuţionară pentru instituirea de relaţii interpersonale şi, în fine, componentele lingvistice care exprimă intenţiile vorbitorilor. Explicarea, în termenii teoriei actelor de vorbire, a complexelor funcţii lingvistice ale expunerii, instituirii de relaţii interpersonale şi a exprimării trăirilor proprii are consecinţe ample (a) pentru teoria semnificaţiei, (b) pentru presupoziţiile ontologice ale teoriei comunicării şi (c) pentru însuşi conceptul de raţionalitate. Vreau să schiţez aceste consecinţe doar în măsura în care ele (d) sunt relevante nemijlocit pentru o *nouă direcţie* a criticii raţiunii instrumentale.

---

[500] K. O. Apel, *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie*, Ffm. 1984.

a) Semantica adevărului, aşa cum a fost ea dezvoltată de la Frege până la Dummett şi Davidson, pleacă – ca şi teoria husserliană a semnificaţiei – de la asumpţia logocentrică după care referirea la adevăr a propoziţiei asertorice (şi referirea indirectă la adevăr a propoziţiei intenţionale care indică realizarea de intenţii) oferă punctul adecvat de abordare pentru explicaţia activităţii lingvistice de înţelegere în genere. Astfel ajunge această teorie la principiul potrivit căruia noi înţelegem o propoziţie doar atunci când cunoaştem condiţiile în care această propoziţie este adevărată. (Pentru înţelegerea propoziţiilor intenţionale şi imperative, ea necesită, corespunzător, cunoaşterea „condiţiilor de succes".[501]) Teoria lărgită pragmatic a semnificaţiei depăşeşte această fixare pe funcţia limbajului de reproducere a stărilor de fapt. Ca şi semantica adevărului, ea afirmă un raport intern între sens şi validitate, dar nu o reduce pe aceasta din urmă la valoarea de adevăr. Corespunzător celor trei funcţiuni fundamentale ale limbajului, fiecare acţiune verbală elementară poate fi în ansamblu contestată sub trei aspecte ale validităţii. Receptorul poate nega *in toto* aserţiunea unui vorbitor, în măsura în care el contestă fie *adevărul* celor enunţate în afirmaţie (respectiv, presupoziţiile de existenţă a conţinutului expresiei sale), fie *corectitudinea* actului de vorbire cu referire la contextul normativ al exprimării (respectiv, legitimitatea însuşi a contextului presupus), fie *veracitatea* intenţiei exprimate de vorbitor (adică acordul între ceea ce s-a intenţionat şi ceea ce s-a spus). Conexiunea internă între sens şi validitate este de aceea valabilă pentru *întregul*

---

[501] E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Ffm. 1976.

spectru al semnificațiilor lingvistice – și nu doar pentru semnificația expresiilor ce se pot integra propozițiilor asertorice. Se poate spune, nu doar pentru actele de vorbire constatative, ci pentru orice act de vorbire, că înțelegem semnificația lor doar atunci când cunoaștem condițiile sub care pot fi acceptate ca fiind valide.

b) Dar dacă nu doar acțiunile verbale constatative, ci și cele regulative și expresive pot fi legate de pretenții de validitate și pot fi acceptate ca valide, respectiv respinse ca invalide, baza conceptuală fundamentală, de factură ontologică, a filosofiei conștiinței (bază care, cu excepția lui Austin, a rămas determinantă și pentru filosofia analitică) se arată a fi prea îngustă. „Lumea" la care subiectul se putea raporta cu reprezentările sau propozițiile sale a fost concepută până acum ca fiind totalitatea obiectelor sau stărilor de fapte. Lumea obiectivă e considerată a fi corelatul tuturor propozițiilor asertorice adevărate. Dar dacă, acum, corectitudinea normativă și veridicitatea subiectivă sunt introduse ca pretenții de validitate analoge adevărului, atunci trebuie postulate – pentru relații interpersonale legitim reglementate și pentru trăiri subiective atribuibile – „lumi" analoge faptelor: o „lume" nu doar pentru „obiectivul" de care ne lovim prin introducerea unei persoane a treia, ci și una pentru „normativul" la care ne simțim obligați în instituirea destinatarilor, ca și una pentru „subiectivul" pe care îl facem manifest sau îl ocultăm prin instituirea unei persoane întâi în fața unui public. Cu fiecare act de vorbire, vorbitorul se raportează simultan la ceva din lumea obiectivă, din lumea împărtășită social și din lumea sa subiectivă. Moștenirea logocentrică se face încă vizibilă, firește, în dificultatea terminologică de a lărgi într-un asemenea fel conceptul ontologic de lume.

De o lărgire asemănătoare are nevoie concepția fenomenologică, elaborată în special de Heidegger, a contextelor de referire ale lumii vieții, contexte care constituie, pe fundalul participanților la interacțiuni, contextul nediscutat al procesului de înțelegere. Participanții nu mai iau din această *lume a vieții* doar tiparele de interpretare consimțite (cunoașterea de fond din care se alimentează conținuturile propoziționale), ci și tipare de raportare acreditate normativ (solidaritățile presupuse tacit pe care se bazează actele ilocuționare) și competențele dobândite în procesul socializării (fundalul intențiilor vorbitorului).

c) Numim „raționalitate" în primul rând dispoziția subiecților capabili de vorbire și acțiune de a dobândi și utiliza o cunoaștere failibilă. Atâta timp cât conceptele fundamentale ale filosofiei conștiinței ne constrâng a înțelege cunoașterea exclusiv drept cunoaștere a ceva din lumea obiectivă, raționalitatea se măsoară după felul în care subiectul izolat se orientează după conţinuturile reprezentărilor sau enunţurilor sale. Raţiunea centrată în subiect îşi găseşte etaloanele în criteriile de adevăr şi succes ce reglementează relaţiile subiectului cunoscător şi care acţionează conform unor scopuri cu lumea obiectelor sau stărilor de fapt posibile. De îndată ce concepem cunoaşterea ca fiind, dimpotrivă, mijlocită comunicativ, raţionalitatea se măsoară după capacitatea participanţilor responsabili la interacţiuni de a se orienta după criterii de validitate ce sunt fondate pe recunoaşterea intersubiectivă. Raţiunea comunicativă îşi găseşte etaloanele în procedurile argumentative ale respectării directe sau indirecte a pretenţiilor de adevăr propoziţional, corectitudine normativă, veracitate subiectivă şi armonie estetică.[502]

Ceea ce se poate demonstra pe baza interdependenţei diverselor forme de argumentare, aşadar cu mijloacele unei logici pragmatice a argumentării, este deci un concept procedural de raţionalitate, concept care – datorită inserării componentei practic-morale, ca şi aceleia estetic-expresive – este mai bogat decât acela al raţionalităţii scopurilor, modelate cognitiv-instrumental. Acest concept este explicatum-ul potenţialului de raţiune ancorat în baza de validitate a discursului. Această raţionalitate comunicativă aminteşte de reprezentări mai vechi ale logos-ului în măsura în care poartă cu sine conotaţiile forţei care unifică fără constrângere, fondatoare de consens a unui discurs în care participanţii îşi depăşesc concepţiile părtinitor subiective în favoarea unui acord motivat raţional. Raţiunea comunicativă se exprimă într-o înţelegere descentrată a lumii.

Din această perspectivă, disponibilizările cognitiv-instrumentale ale unei naturi (şi societăţi) obiectivate sunt, în aceeaşi măsură ca şi autonomia dilatată narcisic (în sensul autoafirmării raţionale în raport cu un scop), momente *derivate* care s-au autonomizat în raport cu structurile comunicative ale lumii vieţii, anume intersubiectivitatea raporturilor de înţelegere şi relaţiile de recunoaştere reciprocă. Raţiunea centrată în subiect este un *produs al unei scizīuni şi uzurpări*, şi anume al unui proces social în derularea căruia un moment subordonat ocupă locul întregului, fără a avea forţa de a-şi asimila structura întregului. Horkheimer şi Adorno au descris, asemenea lui Foucault, procesul subiectivităţii care se suprasolicită şi se reifică ca pe un fenomen al istoriei universale. Ambele părţi pierd însă din vedere ironia mai adâncă a acestui fenomen, ironie ce constă în faptul că potenţialul comunicativ al raţiunii trebuia să fie mai întâi eliberat în forma lumilor

---

[502] A. Wellmer a arătat că acea consistenţa unei opere de artă, aşa-numitul adevăr al artei, nu se lasă deloc redus fără probleme la autenticitate sau veridicitate. Cf. A. Wellmer, *Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität,* în L. v. Friedeburg, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz 1983,* Ffm. 1983, 138 sqq.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

moderne ale vieții pentru ca imperativele dezlănțuite ale subsistemelor economice şi administrative să se repercuteze asupra praxisului cotidian vulnerabil, şi să ajute prin aceasta cognitiv-instrumentalul să domine momentele oprimate ale rațiunii practice. Potențialul comunicativ al rațiunii este *în acelaşi timp desfăşurat şi deformat* în cursul modernizării capitaliste.

Simultaneitatea şi interdependența paradoxală a ambelor procese poate fi înțeleasă doar atunci când este depăşită falsa alternativă pe care Max Weber a enunțat-o prin opoziția între raționalitate substanțială şi formală. La baza ei stă supoziția potrivit căreia dezvrăjirea concepțiilor religios-metafizice despre lume răpesc raționalității, împreună cu conținuturile de tradiție, toate conotațiile de conținut şi, prin aceasta, şi orice forță de a mai putea exercita – dincolo de organizarea rațională a mijloacelor în raport cu scopurile – vreo influență structurantă asupra lumii vieții. Dimpotrivă, eu aş dori să insist asupra faptului că rațiunea comunicativă – în ciuda caracterului său pur procedural, degrevat de toate ipotecile religioase şi metafizice – este nemijlocit inserată în procesul vieții sociale prin aceea că actele de înțelegere capătă rolul unui mecanism de coordonare a acțiunii. Textura de acțiuni comunicative se alimentează din resursele lumii vieții şi alcătuieşte totodată *mediul* prin care se reproduc formele concrete de viață.

Din această cauză, teoria acțiunii comunicative poate reconstrui concepția hegeliană a contextului etic de viață (independent de premisele filosofiei conştiinței). Ea dezvrăjeşte cauzalitatea inscrutabilă a unui destin care se deosebeşte de destinul ființei prin *implacabila sa imanență*. Dinamica pseudonaturală a contextelor de viață lezate menține – altfel decât „imemorialul" survenirii ființei sau puterii – ceva din caracterul unui destin *de care e singur vinovat* – deşi despre „vină" nu poate fi vorba decât într-un sens intersubiectiv, şi anume în sensul produsului involuntar al unei implicări pe care cei ce acționează comunicativ, fără să țină seama de responsabilitatea lor individuală, trebuie să o atribuie unei răspunderi comunitare. Nu e o întâmplare faptul că sinuciderile trezesc în cei apropiați un fel de şoc care, pentru câteva clipe, îi face şi pe cei mai înăspriți să presimtă ceva din *inevitabila comuniune* a unui asemenea destin.

IV

În teoria acțiunii comunicative, acel proces circular care angrenează reciproc lumea vieții şi praxisul comunicativ cotidian ia locul medierii pe care Marx şi marxismul occidental îl rezervaseră praxisului social. În acest praxis social rațiunea situată istoric, încarnată corporal și confruntată cu natura trebuia să se medieze cu alteritatea sa. Dacă acțiunea comunicativă trebuie acum să preia aceleași funcții de mediere, teoria acțiunii comunicative își atrage asupră-și bănuiala că nu ar reprezenta decât o *altă varietate* de filosofie a praxisului. Ambele trebuie, în fapt, să rezolve aceeași sarcină: de a concepe praxisul rațional ca pe o rațiune concretizată în istorie, societate, trup și limbaj.

Am urmărit cum filosofia praxisului a substituit conștiința de sine prin muncă și s-a încătușat apoi în lanțurile paradigmei producției. Filosofia praxisului *înnoită* în preajma fenomenologiei și antropologiei, filosofie căreia îi stă acum la îndemână analiza husserliană a lumii vieții, a învățat din critica productivismului marxist. Ea relativizează poziția valorică a muncii și participă la tentativele aporetice de a transfera în *alte* raporturi subiect-obiect exteriorizarea spiritului subiectiv, temporalizarea, socializarea și întruparea unei rațiuni situate. Folosindu-se de mijloacele de gândire fenomenologic-antropologice, filosofia praxisului renunță la originalitate tocmai acolo unde nu și-o poate permite: în determinarea praxisului ca fiind un eveniment mediator structurat rațional. În fapt, ea se supune din nou conceptelor fundamentale dihotomizante ale filosofiei subiectului: *istoria* este proiectată și făcută de subiecți care, la rândul lor, se găsesc în procesul istoric ca aruncați și făcuți (Sartre); *societatea* apare ca o rețea obiectivă de relații care fie este aruncată, ca ordine normativă, pe umerii subiecților preînțeleși transcendental (A. Schütz), fie este produsă, ca ordini instrumentale, de către înșiși acești subiecți în lupta obiectivărilor reciproce (Kojève); subiectul fie se găsește centrat în *trupul* său (Merleau-Ponty), fie se raportează excentric la sine ca corp, ca la un obiect (Plessner). Gândirea legată de filosofia subiectului nu poate depăși aceste dihotomii, ci, așa cum a diagnosticat Foucault cu acuitate, oscilează disperată de la un pol la altul.

Nici măcar cotitura lingvistică a filosofiei praxisului nu duce la o schimbare de paradigmă. Subiecții vorbitori sunt fie stăpâni, fie păstori ai sistemului lor lingvistic. Fie se folosesc de limbaj într-o manieră creatoare de sens, pentru a-și deschide inovativ lumea, fie se mișcă mereu înăuntrul unui orizont, transformându-se în spatele lor, al deschiderii lumii, orizont procurat pentru ei de limbajul însuși – limbajul ca mediu al unui praxis creator (Castoriadis) sau ca eveniment diferențial (Heidegger, Derrida).

Cu teoria sa a instituției imaginare, Castoriadis poate, grație abordării specifice filosofiei limbajului, să ducă filosofia praxisului mai departe pe drumuri îndrăznețe. Pentru a reda concepției praxisului social putere explozivă revoluționară și un conținut normativ, el nu mai concepe acțiunea în manieră expresivistă, ci poetic-demiurgică – ca pe creația, lipsită de origine, a unor figuri absolut noi și unice, în care fiecare din ele deschide un orizont de sens incomparabil. Garantul conținutului normativ al modernității – al conștiinței de sine, al autorealizării autentice și al autodeterminării în solidaritate – este reprezentat ca o forță imaginativă creatoare de limbă. Fără îndoială, aceasta se învecinează periculos de ființa ce operează fără temei. La capăt, între „inserarea" voluntaristă și „destinarea" fatalistă nu mai există decât o diferență retorică.

Conform lui Castoriadis, societatea se scindează, ca și subiectivitatea transcendentală, în ceea ce produce și ceea ce este produs, în ceea ce instituie și ceea ce este instituit, caz în care fluxul imaginarului fondator de sens se varsă în imaginile verbale mereu schimbătoare despre lume. Această creație ontologică a totalităților de sens absolut noi, mereu altele și unice, survine ca un destin al ființei; nu putem înțelege cum această *punere demiurgică în operă* a adevărurilor istorice ar putea fi transformată în *proiectul revoluționar* al praxisului indivizilor acționând conștient, autonomi, realizându-se pe sine. Autonomia și heteronomia ar trebui, în ultimă instanță, să se măsoare după autenticitatea transparenței de sine a unei societăți ce nu-și ascunde originea imaginară după proiecții extrasociale și care se cunoaște explicit ca societate ce se auto-instituie. Numai că – cine este subiectul acestei cunoașteri? Pentru revoluționarea societății reificate, Castoriadis nu cunoaște alt temei decât decizia existențialistă – „pentru că o vrem noi"; la care ar putea fi din nou întrebat, cine ar putea fi acest „noi" al voinței radicale, dacă indivizii socializați sunt totuși pur și simplu „instaurați" de imaginarul social. Castoriadis sfârșește acolo unde Simmel începea: în filosofia vieții.[503]

Această consecință rezultă din concepția asupra limbii pe care Castoriadis o împrumută atât de la hermeneutică, cât și de la structuralism. Ca și Heidegger, Derrida și Foucault, Castoriadis pleacă de la faptul că între limbă și lucrurile numite, între înțelegerea constitutivă a lumii și intramundanul constituit există o diferență ontologică. Această diferență afirmă că limba deschide orizontul de sens al lumii, înăuntrul căruia subiecții ce cunosc și acționează interpretează stările de fapt, prin urmare întâlnesc oameni și lucruri și au experiențe în interacțiunea cu acestea. Funcția deschizătoare de lume a limbajului este gândită în analogie cu operațiunile de producere ale conștiinței transcendentale, sustrăgându-i totuși caracterul său formal și supratemporal. Imaginea lingvistică despre lume este un apriori concret și istoric; ea fixează perspective de interpretare variabile și cu conținut, dincolo de care nu se poate trece. Înţelegerea constitutivă a lumii se transformă cu precădere independent de situaţiile prin care subiecţii trec în lume, situaţii interpretate în lumina acestei preînţelegeri, – independent de ceea ce ei pot *învăţa* din interacţiunea lor practică cu intramundanul. Indiferent dacă această transformare metaistorică a imaginilor lingvistice despre lume este gândită ca Fiinţă, „diferenţă", putere sau imaginaţie, şi dotată cu conotaţiile experienţei mistice a mântuirii, ale spaimei estetice, ale chinului creaturii sau beţiei creative; comună tuturor acestor concepţii este *decuplarea* specifică a productivităţii generatoare de orizonturi a limbajului *de consecinţele unui praxis intramundan* ce este complet prejudecat de sistemul limbii. Este exclusă orice interacţiune între limba ce deschide lumea şi procesele de învăţare din lume.

---

[503] Cf. Excursul asupra lui Castoriadis, *infra*.

Sub acest aspect, filosofia praxisului se deosebise de toate varietăţile de istorism lingvistic. Ea concepe tocmai producţia socială ca fiind procesul de autoproducere al speciei şi transformarea prin muncă a naturii exterioare ca fiind impulsul pentru autotransformarea ce învaţă a propriei naturi. Lumea ideilor, în lumina căreia producătorii socializaţi interpretează de fiecare dată natura formată istoric, preexistentă, se schimbă, în ceea ce o priveşte, în dependenţă de procesele de învăţare legate de activitatea transformatoare. *Praxisul intramundan* nu datorează deloc aceste *efecte constitutive de lume* unei dependenţe mecanice a suprastructurii faţă de bază, ci acestor două fapte simple: lumea ideilor face posibile interpretări determinate ale unei naturi prelucrate cooperativ; însă ea este, la rândul său, afectată de procesele de învăţare pe care munca socială le pune în mişcare. Împotriva istorismului lingvistic, care ipostaziază forţa deschizătoare de lume a limbii, materialismul istoric, ca şi, mai târziu, pragmatismul şi structuralismul genetic, ia în calcul o legătură dialectică între, pe de o parte, structurile concepţiei despre lume – care fac posibil praxisul intramundan printr-o înţelegere prealabilă a sensului – iar pe de alta, procesele de învăţare, care se fixează în cursul transformării structurilor concepţiilor despre lume.

Această acţiune reciprocă se bazează pe o legătură internă între sens şi validitate, care nu suprimă, fireşte, diferenţa între ele. Sensului nu-i este permis să epuizeze validitatea. Scurtcircuitând, Heidegger a identificat deschiderea orizonturilor de sens cu adevărul expresiilor cu sens; însă doar *condiţiile* de validitate a expresiilor sunt cele care se schimbă o dată cu orizontul de semnificaţie – înţelegerea schimbată a sensului trebuie să *fie probată* în experienţa a şi în interacţiunea cu ceea ce poate întâlni în interiorul orizontului său. Cu siguranţă, filosofia praxisului nu poate exploata superioritatea pe care o posedă în această privinţă, dat fiind că prin paradigma producţiei, aşa cum am văzut, ea exclude din spectrul de validitate al raţiunii toate dimensiunile în afară de aceea a validității adevărului și a efectivității. Ca urmare, ceea ce este învățat în praxisul intramundan se poate acumula doar în desfășurarea forțelor de producție. Cu această strategie conceptuală de factură productivistă conținutul normativ al modernității nu mai poate fi obținut, ci pretins în orice caz fără demonstrație, pentru a circumscrie în exercițiul unei dialectici negative acuzatoare raționalitatea în raport cu un scop, concretizată ca totalitate.

Această consecință nefericită ar putea fi aceea care l-a împins pe Castoriadis să încredințeze conținutul rațional al socialismului – adică al unei forme de viață ce ar trebui să facă posibilă autonomia și autorealizarea în solidaritate – unui demiurg creator de sens ce se situează deasupra diferenței între sens și validitate și nu mai este dependent de testarea profană a creațiilor sale. O cu totul altă perspectivă rezultă dacă transferăm conceptul de praxis de la muncă la acțiunea comunicativă. Recunoaștem, atunci, interdependențe între sistemele de limbaj deschizătoare de lume și procesele intramundane de învățare pe toată lungimea spectrului validității; procesele de învățare nu mai sunt canalizate doar prin procese ale muncii sociale, în ultimă instanță prin comerțul cognitiv-instrumental cu o natură obiectivată. Din momentul în care abandonăm paradigma producției, ne este permis să afirmăm o legătură internă între sens și validitate pentru întregul volum al rezervorului de semnificație – nu doar pentru segmentul de semnificație al expresiilor lingvistice care intră în propozițiile asertorice și intenționale. În acțiunea comunicativă – care cere atât luări de poziție de tipul da/nu față de pretențiile de corectitudine și veracitate cât și reacții față de pretențiile de adevăr și eficiență – cunoașterea de fond a lumii vieții este expusă, pe toată lungimea frontului, unui test al duratei; în această măsură, apriori-ul concret al sistemelor de limbaj deschizătoare de lume (până în ramificațiile ample ale presupozițiilor ontologice) este supus unei revizuiri indirecte în lumina comerțului cu intramundanul.

Această concepție nu înseamnă că legătura internă între sens și validitate trebuie dizolvată doar de cealaltă parte. Potența creatoare de sens, care astăzi s-a retras în mare măsură în regiunile esteticului, păstrează contingența forțelor cu adevărat inovatoare.

V

Mai gravă este însă îndoiala dacă nu cumva, prin conceptul de acțiune comunicativă și acela al forței transcendente a pretențiilor universaliste de validitate, este restaurat un idealism incompatibil cu poziţiile naturaliste ale materialismului istoric. O lume a vieţii, care trebuie să se reproducă doar prin mediul acţiunii orientate către înţelegere, nu se separă oare de procesele sale materiale de viaţă? Fireşte, o lume a vieţii se reproduce material prin intermediul rezultatelor şi consecinţelor acţiunilor orientate către un scop, cu care membrii ei intervin în lume. Aceste acţiuni instrumentale se angrenează cu acţiuni comunicative, în măsura în care reprezintă execuţia unor planuri ce sunt legate – prin definiţii comune ale situaţiilor şi prin procese de înţelegere – cu planurile altor participanţi la interacţiune. În acest fel, şi soluţiile problemelor obţinute în sfera muncii sociale sunt anexate mediului acţiunii orientate către înţelegere. Prin urmare, şi teoria acţiunii comunicative ia în calcul faptul că reproducerea simbolică a lumii vieţii este cuplată intern cu reproducerea materială a acesteia.

Nu la fel de simplu este să faci faţă bănuielii că prin concepţia unei acţiuni orientate după pretenţii de validitate se insinuează din nou idealismul raţiunii pure, nesituate, iar dihotomiile între domeniile transcendentalului şi empiricului sunt resuscitate sub o altă formă. Deja Hamann îi reproşase lui Kant „purismul raţiunii".

Nu există nici o raţiune pură care doar ulterior îmbracă haină lingvistică. Ea este de la bun început o raţiune întrupată în contexte de acţiune comunicativă, cât şi în structuri ale lumii vieţii.[504]

În măsura în care planurile şi acţiunile diferiţilor actori se leagă într-o reţea prin folosirea orientată către înţelegere a limbajului, în timpul istoric şi în spaţiul social, luările de poziţie de tipul da/nu faţă de pretenţiile criticabile de validitate – oricât de implicite ar fi aceste luări de poziţie – capătă o funcţie cheie pentru praxisul *cotidian*. Acordul atins comunicativ, care se măsoară prin recunoaşterea intersubiectivă a pretenţiilor de validitate, face posibilă combinarea interacţiunilor sociale cu contextele lumii vieţii. Desigur, pretenţiile de validitate au o dublă faţă: ca pretenţii, ele transcend orice context local; totodată, ele trebuie ridicate aici şi acum, şi recunoscute factic, dacă trebuie să suporte acordul cu efect de coordonare al participanţilor la interacţiune. Momentul transcendent al validităţii *universale* dezintegrează orice provincialism; momentul obligativităţii aici şi acum al pretenţiilor de validitate acceptate face din ele suportul unui praxis cotidian *legat de context*. În măsura în care cei ce acţionează comunicativ ridică reciproc, prin actele lor de vorbire, pretenţii de validitate, ei se sprijină fiecare pe un potențial de temeiuri atacabile. Prin aceasta, un moment al *necondiționării* este inserat în procesele *factice* de înțelegere – validitatea pretinsă se deosebește de validitatea socială a unui praxis derulat factic, servindu-i totuși acestuia ca fundament al consensului real. Validitatea pretinsă pentru propoziții și norme transcende spații și timpuri, *„elimină" spațiul și timpul*, însă pretenția este ridicată de fiecare dată *aici* și *acum*, în contexte determinate, și acceptată sau respinsă prin consecințe factuale ale acțiunilor. K. O. Apel vorbește plastic despre intersectarea comunității reale de comunicare cu cea ideală.[505]

---

[504] Datorez unele impulsuri lui Charles Taylor; vezi acum scrierea acestuia *Philosophical Papers*, vol. I şi II, Cambridge 1985.

Praxisul comunicativ cotidian este reflectat oarecum în sine. Desigur, „reflecția" nu mai este o chestiune a subiectului cunoașterii, care se raportează obiectivant la sine. În locul acestei reflecții prelingvistic-izolate apare acum stratificarea alcătuită din discurs și acțiune, încorporată în acțiunea comunicativă. Căci pretențiile de validitate ridicate factual trimit direct sau mijlocit la argumentații în care ele pot fi prelucrate și, dacă e cazul, soluționate. Această dispută argumentativă asupra pretențiilor ipotetice de validitate se lasă descrisă ca formă de reflecție a acțiunii comunicative – o autoreferențialitate care reușește fără constrângerea la obiectivare inclusă în zestrea conceptuală a filosofiei subiectului. De fapt, pe planul reflexiv se reproduce, în înfruntarea dintre preoponenți și oponenți, acea formă fundamentală a raportării intersubiective ce mijlocește deja raportarea la sine a vorbitorului prin raportarea performativă la un destinatar. Întretăierea tensionată dintre real și ideal se mai arată – și cu deosebită claritate – în discurs însuși. Odată cu intrarea într-o argumentare, participanții nu pot evita să-și impună reciproc satisfacerea suficientă a condițiilor unei situații de vorbire ideale. Cu toate acestea, ei știu că discursul nu este niciodată definitiv „epurat" de motive sau constrângeri de acțiune omise. Pe cât de puțin ne descurcăm fără *presupunerea* (insinuată) a unui discurs „purificat", pe atât de mult trebuie să ne resemnăm cu discursul „impur".

M-am referit, la sfârșitul celei de-a cincea prelegeri, la faptul că legătura internă dintre contextele întemeierii și cele ale descoperirii, dintre geneză și validitate, nu se rupe niciodată cu totul. Sarcina întemeierii – așadar critica, dusă din perspectiva participanților, a pretențiilor de validitate – nu se lasă separată, în ultimă instanță, de perspectiva genetică, care, din perspectiva criticii ideologiei efectuate dinspre persoana a treia, se reduce la amestecul de putere și pretenție de validitate. De la Platon și Democrit, istoria filosofiei a fost dominată de două impulsuri contrarii. Unii dezvoltă neîncetat puterea transcendentă a rațiunii abstractizante și necondiționarea emancipatoare a inteligibilului, pe când ceilalți caută să demaște în manieră materialistă purismul închipuit al rațiunii.

---

[505] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Ffm. 1973, vol. II, p. 358 sqq. Cf. de asemenea răspunsul meu lui M. Hesse, în J. Thompson, D. Held, (ed.) *Habermas – Critical Debates*, London 1982, 276 sq.

Dimpotrivă, gândirea dialectică s-a folosit de forța subversivă a materialismului pentru a scăpa de falsa alternativă. Expulziunii a tot ce este empiric din regnul ideilor, ea îi răspunde nu doar cu reducerea batjocoritoare a contextelor de validitate la puteri care triumfă în spatele acestora. Teoria acțiunii comunicative vede, mai degrabă, dialectica cunoașterii și necunoașterii ca fiind încorporată în dialectica înțelegerii reușite și nereușite.

Rațiunea comunicativă se pune în valoare în forța de coeziune a înțelegerii intersubiective și a recunoașterii reciproce; ea circumscrie totodată universul unei forme de viață comune. Înăuntrul acestui univers, iraționalul nu se lasă separat de rațional în același fel în care, conform lui Parmenide, se lasă distinsă neștiința de acea știință ce domină, în calitatea ei de afirmativ prin excelență, asupra neființei. În succesiunea lui Jakob Böhme și Isaac Luria, Schelling insistă pe bună dreptate asupra faptului că eroarea, greșeala și iluzia nu sunt lipsite de rațiune, ci sunt forme de manifestare ale rațiunii *răsturnate*. Violarea pretenției la adevăr, corectitudine și veracitate lezează întregul ce e ținut laolaltă de lanțul rațiunii. Nu există nici o cale de scăpare sau colț retras pentru cei puțini, care sălășluiesc în adevăr și care trebuie să se despartă precum ziua de noapte de cei mulți, rămași în urmă în negura orbirii. O lezare a structurilor, cerute de toți, ale conviețuirii raționale, îi atinge pe toți în egală măsură. Acest fapt îl avusese în vedere tânărul Hegel prin totalitate etică, cea care este distrusă prin fapta răufăcătorului și care poate fi restaurată doar prin înțelegerea *indivizibilității* suferinței de pe urma înstrăinării. Aceeași idee îl motivează pe Klaus Heinrich atunci când îi pune să se înfrunte pe Parmenides și Iona.

În ideea pactului pe care îl leagă Yahve cu poporul lui Israel zace ascuns sâmburele dialecticii trădării și puterii răzbunătoare: „A menține pactul cu Dumnezeu este simbolul fidelității, iar a-l rupe este modelul trădării. A-i fi fidel lui Dumnezeu înseamnă a fi fidel înseși ființei ce dă viață, fidel sieși și altora – și în toate domeniile ființei. A o nega în vreunul din domeniile ființei înseamnă a rupe pactul cu Dumnezeu și a-ți trăda propriul fundament… de aceea, a-i trăda pe ceilalți înseamnă totodată trădare de sine, și orice protest împotriva trădării nu e doar protest în propriul nume, ci în același timp în numele celorlalți… Ideea că, potențial, fiecare ființare (chiar și cel care mă trădează pe mine sau pe sine) este un „aliat" în lupta împotriva trădării, este unicul contrabalans la resemnarea stoică pe care o formulează deja Parmenide când desparte pe cei ce posedă știința de gloata neștiutoare. Conceptul, familiar nouă, de „iluminism" este ininteligibil fără conceptul unei alianțe potențial universale împotriva trădării".[506] Abia Peirce și Mead au ridicat – în forma unei teorii consensuale a adevărului și a unei teorii comunicaționale a societății – acest motiv religios al alianței la rang filosofic. Teoria acțiunii comunicative se alătură acestei tradiții pragmatiste; și ea este condusă, asemeni tânărului Hegel în fragmentul său timpuriu despre delict și pedeapsă, de o intuiție ce poate fi exprimată astfel, în conceptele Vechiului Testament: în agitația condițiilor reale de viață zace ascunsă o ambivalență ce se datorează dialecticii trădării și puterii vindicative.[507]

Din punct de vedere factic, nu putem întotdeauna (sau măcar adesea) să satisfacem acele improbabile presupoziții pragmatice de la care, cu toate acestea, *trebuie* să plecăm în cadrul praxisului comunicativ cotidian – și anume în sensul unei necesități transcendentale. Din această cauză, formele de viață socioculturale stau sub restricțiile structurale ale unei rațiuni comunicative *dezmințite și totodată revendicate.*

Rațiunea operantă în acțiunea comunicativă stă însă nu doar sub restricții așa-zicând exterioare, situative; propriile sale condiții de posibilizare o constrâng la ramificarea pe dimensiunile timpului istoric, spațiului social și experiențelor centrate corporal. Mai precis, potențialul rațional al vorbirii este întrețesut cu *resursele* unei lumi a vieții de fiecare dată particularizate. În măsura în care lumea vieții își asumă funcțiuni de resurse, ea are caracterul unei cunoașteri intuitive, infailibil certe și holistice care nu poate fi problematizată după bunul plac – iar, sub acest aspect, ea nu reprezintă o „cunoaștere" în sens strict. Acest amalgam de presupoziții de fond, solidarități și abilități socializate constituie contraponderea conservatoare la riscul de disensiune în cursul proceselor de înțelegere ce decurg prin intermediul pretențiilor de validitate.

Ca resursă din care participanții la interacțiuni își alimentează exprimările capabile de consens, lumea vieții constituie un echivalent pentru ceea ce filosofia subiectului atribuise conștiinței în genere drept operațiuni de sinteză. Operațiunile de producere se referă aici evident nu la forma, ci la conținutul înțelegerii posibile. În această privință, în locul conștiinței transcendentale fondatoare de unitate apar forme de viață *concrete*. Prin intermediul evidenţelor înrădăcinate cultural, al solidarităţilor de grup prezente intuitiv şi al competenţelor indivizilor socializaţi, valorificate ca *know how*, raţiunea care se exprimă în acţiunea comunicativă se mijloceşte cu tradiţiile, practicile sociale şi complexele de experienţă legate de trup concrescute în totalităţi *specifice*. Formele de viaţă, ce apar întotdeauna doar la plural, nu sunt, desigur, legate între ele doar printr-o reţea de asemănări de familie; ele manifestă structurile comune formelor de viaţă în genere. Însă aceste structuri universale marchează formele particulare de viaţă doar prin intermediul acţiunii orientate către înţelegere, prin care acestea trebuie să se reproducă. Aceasta explică de ce ponderea acestor structuri universale poate creşte în cursul proceselor istorice de diferenţiere. Iar acest fapt este şi cheia pentru raţionalizarea lumii vieţii şi eliberarea succesivă a potenţialului de raţiune prezent în acţiunea comunicativă. Această tendinţă istorică ar putea explica, fără construcţiile auxiliare ale filosofiei istoriei, conţinutul normativ al unei modernităţi ameninţate totodată de autodistrugere.

---

[506] K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit, nein zu sagen*, Ffm. 1964, 20; cf. și scrierea aceluiași autor, *Parmenides und Jona*, Ffm. 1966.

[507] H. Brunkhorst, *Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt*, „Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau", Fascicului 8/9, 1983, 7 sqq.

Excurs asupra „Instituţiei imaginare" a lui C. Castoriadis

Faptul că poststructuralismul, cu respingerea sa globală a formelor moderne de viaţă, îşi găseşte audienţă este şi o consecinţă a faptului că eforturile filosofiei praxisului de a reformula proiectul modernităţii pe linia gândirii marxiste şi-au pierdut din credibilitate. Prima încercare de înnoire a filosofiei praxisului în spiritul lui Husserl şi Heidegger a întreprins-o tânărul Herbert Marcuse; acestuia i-a urmat Sartre cu *Critica raţiunii dialectice*; Castoriadis a dat acestei tradiţii un nou impuls cu cotitura sa lingvistică de un gen aparte. Opera sa ocupă un loc central în acele abordări din filosofia praxisului care au fost dezvoltate, de la mijlocul anilor '60, mai înainte de toate în Europa de Est, în Praga, Budapesta, Zagreb şi Belgrad, şi care au însufleţit pentru un deceniu discuţiile şcolii de vară de la Korcula. Castoriadis a întreprins cea mai originală, ambiţioasă şi reflectată încercare de a gândi încă o dată medierea eliberatoare a istoriei, societăţii, naturii interioare şi exterioare ca *praxis*.

Şi Castoriadis pleacă de la „contradicţia" între muncă vie şi muncă moartă. Capitalismul trebuie totodată „să utilizeze activitatea autentic umană a subiecţilor supuşi lui... şi să dezumanizeze această activitate".[508] Cooperarea muncitorilor industriali care se autoadministrează serveşte aici drept model al unui praxis nondezumanizat. Însă Castoriadis nu dezvoltă această activitate în sens emfatic pe linia prelucrării și producerii tehnice de obiecte. Ca și simpla acțiune reflexă, și acțiunea instrumentală constituie doar un caz limită contrastant, căruia îi lipsesc determinațiile esențiale ale praxisului ca activitate de sine; în ambele tipuri, acțiunea este redusă la linii de comportament predictibile. Castoriadis (ca și Aristotel) extrage trăsăturile praxisului *neredus* din exemple ale praxisului politic, artistic, medical sau educativ. Acestea își poartă scopul în sine și nu se lasă reduse la organizarea rațională a mijloacelor în raport cu un scop. Praxisul urmează unui proiect, care însă nu-i premerge precum teoria premerge aplicarea ei, ci, ca anticipare, poate fi corectat și lărgit în însăși execuția practică. Praxisul se referă de fiecare dată la o totalitate a unor performări de viață, în care el este totodată inserat – însă, *ca* totalitate, el se sustrage abordării obiectivante. În fine, praxisul țintește la o promovare a autonomiei, din care el însuși izvorăște în același timp: „Ceea ce se vizează (dezvoltarea autonomiei) stă într-un raport intern cu acel ceva prin care se vizează (exercitarea acestei autonomii)… E adevărat că ea trebuie să țină cont de rețeaua concretă de relații cauzale care îi străbat domeniul. Cu toate acestea, în alegerea modului său de operare, praxisul nu poate niciodată să urmeze pur și simplu un calcul – nu fiindcă acesta ar fi prea complicat, ci fiindcă acesta nu ține seama *per definitionem* de un factor hotărâtor: autonomia." (p. 129)

---

[508] C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Ffm. 1984, 31. Indicarea paginilor în text se referă la această ediţie. (titlul original: *L'insitution imaginaire de la société*, Paris, 1975 – n. trad.).

Cu siguranță, Castoriadis forțează conceptul aristotelic atunci când radicalizează determinația conform căreia praxisul este mereu orientat către un Altul ca ființă autonomă, în sensul că nimeni n-ar putea voi serios autonomia fără s-o vrea *pentru toți* (p. 183). Conștiinței moderne a timpului se datorează și determinația suplimentară după care praxisul este orientat către viitor și produce noul. Preluând inițiativa, agentul transcende toate determinațiile date și face un nou început. Praxisul este în esența sa creator, el produce „alteritatea radicală". Creator *par excellence* este mai înainte de toate praxisul emancipator, pe care Castoriadis ar dori să-l elibereze de neînțelegerile teoretizante. Acest praxis țintește către transformarea „societății prezente într-o alta, care, conform organizării ei, ar fi îndreptată către autonomia tuturor. Iar împlinirea acestei schimbări trebuie să stea în acțiunea autonomă a omului însuși…" (p. 134). Și iluminismul teoriei sociale este condus de acest interes. Proiectul revoluționar ghidează, într-adevăr, analiza proceselor istorice. Însă noi nu putem cunoaște istoria decât înăuntrul ei și plecând de la ea: „punctul ultim de legătură al acestor două proiecte – al înțelegerii și al schimbării – poate fi întotdeauna găsit doar în prezentul viu al istoriei, care n-ar fi prezent istoric dacă n-ar fi depășit către un viitor pe care îl avem încă de înfăptuit." (p. 281).

Castoriadis înnoieşte aşadar conceptul aristotelic de praxis cu ajutorul unei interpretări de sine radical-hermeneutice a conştiinţei moderne a timpului pentru a elabora, împotriva dogmaticii marxiste, sensul originar al politicii emancipatoare. Desigur, această interpretare acţionistică a praxisului cu greu ar duce mai departe decât poziţia lui Karl Korsch – pe atunci îndreptată împotriva ortodoxiei Internaţionalei a Doua – dacă, din această abordare, Castoriadis n-ar dezvolta o filosofie politică şi o teorie socială. În acest caz, îl interesează conceptele de politic şi social, care într-o anumită măsură universalizează sensul specific al praxisului revoluţionar. Castoriadis îşi îndreaptă privirea – de altfel întru totul asemănător cu Hannah Arendt[509] – către acele rare momente istorice când masa din care sunt formate instituţiile este încă fluidă, adică către momentele productive ale *întemeierii* de noi instituţii: „O imagine stridentă, incitantă... a unui „acum" social-istoric ne oferă acele clipe în care societatea ce instituie pătrunde în cea instituită, în care societatea insititutoare invadează pe cea instituită şi în care societatea se distruge, ca instituită, cu ajutorul societăţii ca institutoare, adică se creează pe sine ca pe o *altă* societate instituită... Chiar şi o societate care pare orientată doar către propria-i conservare persistă doar în măsura în care se schimbă neîncetat." (p. 342 sqq.)

Castoriadis dezvoltă cazul normal al politicului din cazul limită al actului întemeierii unei instituţii, iar pe acesta, la rândul său, îl interpretează – dintr-un orizont estetic de experienţă – ca pe clipa extatică, izbucnind din continuum-ul timpului, a întemeierii a ceva pur şi simplu nou. Doar astfel crede el că putem descoperi nucleul esenţialmente productiv din reproducerea societăţii. Procesul social este producere de structuri radical diferite, un fapt-de-a-intra-în-acţiune demiurgic, creaţia continuă de noi tipuri, ce sunt încorporate exemplar în moduri de fiecare dată diferite, pe scurt: punere de sine şi geneză ontologică de „lumi" mereu noi. În această concepţie, Heidegger din perioada târzie intră într-o combinaţie marxistă cu Fichte din perioada de tinereţe. În locul subiectului care se pune pe sine intră societatea ce se instituie pe sine, unde ceea ce este instituit reprezintă o înţelegere creativă a lumii, un sens inovativ, un nou univers de semnificaţii. Castoriadis numeşte acest sens deschizător de lume imaginarul central – el se revarsă ca o magmă de semnificaţii din vulcanul timpului istoric în instituţiile sociale: „fără un imaginar productiv, creator sau... radical, aşa cum se revelă în unitatea indisolubilă a făptuirii istorice şi constituirii simultane a unui univers de semnificații, istoria nu este nici posibilă, nici inteligibilă." (p. 251) Imaginarul determină stilul de viață, „spiritul poporului" al unei societăți sau unei epoci. Castoriadis vorbeşte de o „umplere primordială a lumii şi sinelui cu un sens care nu este dictat societății de către factori reali, căci, invers, acest sens este acela care atribuie acelor factori reali importanța şi poziția preeminentă în universul acestei societăți." (p. 220)

---

[509] J. Habermas, „H. Arendts Begriff der Macht", în *idem*, *Philosophisch-Politische Profile*, Ffm. 1981.

Evident, tot ce urmează depinde de modul în care Castoriadis leagă societatea (ca instituire a unei lumi) cu praxisul intramundan. Interesul lui Castoriadis este îndreptat către o viață conştientă de sine, autonomă, care trebuie să facă posibilă împlinirea autentică şi libertatea în solidaritate. El trebuie să dezlege problema de a concepe funcția deschizătoare de lume a limbajului în aşa fel încât ea să poată fi legată de un concept al praxisului încărcat normativ. Teza mea este că Castoriadis ratează soluția deoarece conceptul său de societate, specific ontologiei fundamentale, nu mai lasă loc pentru un praxis intersubiectiv, *atribuibil* indivizilor socializați. În final, praxisul social este absorbit în vârtejul anonim al unei instituiri, create din imaginar, de lumi mereu noi.

Împotriva restrângerii productiviste a conceptului de praxis, Castoriadis accentuează pe bună dreptate caracterul co-originar al rostirii şi făptuirii, al lui „a zice" şi „a face", *legein* şi *teukein*. Pe ambele dimensiuni, fapta umană se referă la ceva din lume – la materialul necesitând interpretare, simultan rezistent şi maleabil, care este întâlnit în lume. Evident, pentru acest „strat primar" pe care societatea trebuie să se „sprijine", Castoriadis nu are la dispoziție decât conceptul de lume obiectivă; natura sau întregul ființărilor este cea care oferă o contrapondere lumii instituite de fiecare dată social. Corespunzător, „făptuirea" se reduce la intervenția cu scop în lumea stărilor de lucruri existente, iar „rostirea" la semantica logică a discursului ce asertează stări de fapt, în măsura în care acesta este constitutiv pentru cercul de funcțiuni al acțiunii instrumentale. *Legein* şi *teukein* sunt forme de expresie ale gândirii identificatoare: „Aşa cum *legein* încorporează dimensiunea de logică a identității şi cantității a limbii şi a reprezentării sociale, tot astfel în *teukein* se materializează dimensiunea de logică a identității şi cantității a făptuirii sociale." (p. 442)

În manieră cu totul convențională, substratul natural a ceea ce se găseşte în lume este introdus în relații de tipul subiect-obiect şi conceput ca reprezentabil sau productibil. Însă praxisul social pe care îl are în minte Castoriadis trece dincolo de gândirea identificatoare şi de raționalitatea în raport cu un scop. De aceea intelectul, care apare aici ca şi capacitate a logicii identității şi cantității, nu trebuie să opereze în lumina rațiunii, ci trebuie să fie copleşit de şuvoiul abundent de semnificaţii al imaginarului. Lumea obiectelor, concepută în maniera filosofiei subiectului, este o structură care pe dimensiunile reprezentării şi producerii nu face decât să asigure contactul cu substratul intramundan al naturii. Însă tot ceea ce se găseşte în aceste zone de contact mijlocit de *legein* şi *teukein*, este deja deschis înăuntrul unui orizont prealabil de semnificaţie. Iar acest orizont nu se datorează decât imaginarului.

Împotriva forţei acestei magme de semnificaţii a imaginarului, praxisul intramundan nu-şi poate câştiga nici o autonomie, deoarece conceptul de limbă pe care îl utilizează Castoriadis nu admite o diferenţă între sens şi validitate. Ca şi la Heidegger, „adevărul" deschiderii semantice a lumii întemeiază şi adevărul enunţurilor propoziţionale. El prejudecă în genere validitatea expresiilor lingvistice. Astfel, praxisul intramundan nu poate declanşa nici un proces de învăţare. Nu există în nici un caz vreo acumulare a cunoaşterii care ar putea afecta înţelegerea prealabilă a lumii şi sparge o totalitate de sens dată – nici măcar în dimensiunile cunoaşterii ştiinţelor naturii şi ale forţelor productive: „E-adevărat, datul natural al societăţii apare întotdeauna ca ceva rezistent, însă şi ca ceva maleabil; *ce* opune totuşi rezistenţă şi este maleabil – şi cum – depinde de fiecare lume socială considerată. Că nucleele de hidrogen pot fuziona este un enunţ care are sens doar pentru societatea prezentă, nu pentru alta." (p. 581) De ce o societate instituie un anume orizont de semnificaţii este o întrebare pe care Castoriadis este nevoit s-o respingă ca fiind lipsită de obiect. Nu putem întreba despre originea imemorialului (p. 589). Instituirea fiecărei lumi este o creaţie *ex nihilo* (p. 591).

Dacă însă relaţia imaginarului deschizător de lume cu munca şi cu interacţiunea este pusă în acest mod, atunci acţiunea autonomă nu mai poate fi deloc gândită ca praxis intramundan; Castoriadis este nevoit să-l asemene pe acesta mai degrabă cu praxisul creator de limbă, proiectiv de lume şi devorator de lume al însuşi demiurgului social. Dar prin aceasta praxisul îşi pierde tocmai trăsăturile de faptă umană pe care Castoriadis le accentuează pe bună dreptate – trăsăturile unei intreprinderi intersubiective dependente de context, în condiţii finite. Finitudinea praxisului provine, cu siguranţă, nu doar din rezistenţa unei naturi exterioare maleabile, ci şi din limitele unei existenţe istorice, sociale şi corporale. Un praxis care coincide cu *creatio continua* de noi interpretări ale lumii, cu geneza ontologică, care proiectează el însuşi timpurile istorice şi spaţiile sociale, deschide el însuşi dimensiunile unor posibile limitări. Cu toate acestea, Castoriadis cheamă în ajutor figurile de gândire cunoscute din *Teogonia* şi din doctrina ştiinţei a lui Fichte pentru a trasa o limită internă actualităţii infinite a unei societăţi ce se instituie pe sine în forma societății instituite. Ca și în modelul expresivist al spiritului, care se pierde în propriile sale obiectivări, și în modelul ontologic al societății este inserat punctul de ruptură al alienării de sine. Atunci când fluxul de producție al genezei ontologice stagnează, societatea instituită se coagulează în raport cu propriile sale origini: „Alienarea sau heteronomia societății este o alienare de sine, în care societatea își ascunde propria ființă ca auto-instituire și esențiala sa temporalitate." (p. 608)

Această concepție are două consecințe dificile. Asimilând praxisul intramundan cu o deschidere lingvistică a lumii ipostaziată ca istorie a ființei, Castoriadis nu mai poate *localiza* lupta politică pentru o viață autonomă – tocmai acel praxis emancipator creator-proiectiv care este miza finală a autorului. Căci atunci el trebuie fie să recheme, ca Heidegger, actorii din abandonul lor intramundan, avid de subiectivitate, în indisponibil, și deci în heteronomia aureolată opusă evenimentului originar al unei societăți care se instituie pe sine – și aceasta n-ar fi decât răsturnarea ironică a filosofiei praxisului într-o altă variantă a poststructuralismului; fie Castoriadis transferă autonomia praxisului social, care nu mai poate fi salvată intramundan, în însuși evenimentul originar. Însă atunci ar trebui să subordoneze productivității deschizătoare de lume a limbii un Eu absolut și să se întoarcă efectiv la filosofia speculativă a conștiinței. Aici s-ar potrivi personificarea societății ca demiurg poetic care generează mereu din sine noi tipuri de lume. În acest caz, problema teodiceei se repetă sub o altă formă: cui s-ar cuveni să-i fie atribuită răspunderea pentru căderea societății instituite din originile auto-instituirii sale, dacă nu însuși creatorului demiurgic de limbă?

O a doua consecință, mult mai pământeană, însă la fel de dificilă, este revenirea unei probleme cu care filosofia conștiinței, de la Fichte la Husserl, s-a chinuit zadarnic: o explicare a intersubiectivității praxisului social, care este nevoită să plece de la premisele unei conștiințe izolate. Castoriadis postulează un al doilea flux al imaginarului, și anume unul pentru inconștientul individual care constituie nucleul monadic al subiectivității vârstei infantile. Aici se arată că imaginarul, fantezia creatoare de imagini și ghidată de pulsiuni, precede chiar și limbii ca mediu constituent de lume al imaginarului social. Din această producere de fantasme a naturii interioare, producere familiară psihanalistului Castoriadis, apare o lume privată, de fiecare dată nouă și unică care, în decursul dezvoltării infantile, intră în conflict cu lumea instituită social și care, după rezolvarea conflictului oedipian, este inserată și subordonată acesteia. Fluxurile psihice ale imaginarului țâșnesc din izvoarele mereu proprii ale naturii subiective. Ele concurează cu fluxul colectiv, izvorând din societate, al imaginarului, în mod asemănător felului în care lumile private concurează cu lumea publică. Indivizii socializaţi nu intră nici unul într-o relaţie intersubiectivă în sens genuin. În imaginea lumii instituite social sunt cu toţii a priori preînţeleşi, de parcă ar fi conştiinţa transcendentală; împotriva acestei armonii prestabilite, indivizii în curs de creştere caută să-şi afirme lumile lor private ca monade. Castoriadis nu poate oferi un model pentru mijlocirea între individ şi societate. Societatea sparge monada infantilă şi o reformează. Individului îi este imprimat tipul lumii instituite social. Procesul de socializare este aşadar reprezentat după modelul producerii artizanale. Individul socializat este produs şi rămâne, ca la Durkheim, scindat în monadă şi membru al societăţii. Acea separare oedipiană care „devine pentru individ introducerea fixă, bine distinsă, a unei lumi publice şi a unei lumi private" (p. 498) este numită de Castoriadis o enigmă: „Dacă nu vrem să închidem complet ochii în faţa a ceea ce sunt psihicul şi societatea, atunci nu trebuie să pierdem din vedere că individul social nu creşte ca o plantă, ci este creat/fabricat de societate. În acest scop, este desigur întotdeauna nevoie de o ruptură violentă cu stadiul iniţial al psihicului şi cu cerinţele sale; o ruptură pe care nu o poate efectua decât o instituţie socială." (p. 514) Conflictele intrapsihice nu stau în vreo legătură internă cu cele sociale, ci mai curând psihicul şi societatea se află într-un fel de opoziţie metafizică.

Căutata mediere între individ şi societate este mai puţin „enigmatică" dacă, împreună cu G. H. Mead, înţelegem însuşi procesul de socializare ca individualizare. Atunci trebuie desigur să lărgim conceptul structuralist de limbă, limitat la dimensiunea logico-semantică, şi să concepem limba ca fiind mediul care inserează simultan pe toţi participanţii la interacţiune ca membri într-o comunitate de comunicare şi îi supune astfel unei implacabile constrângeri la individualizare. Presupoziţiilor pragmatice ale folosirii corecte a propoziţiilor gramaticale în acţiuni verbale le aparţine şi integrarea perspectivelor vorbitorului, ascultătorului şi observatorului, ca şi intersectarea acestei structuri cu un sistem de perspective asupra lumii care coordonează lumea obiectivă cu cea socială şi cea subiectivă.[510]

Dacă reformulăm, cu ajutorul acestei concepţii lărgite pragmatic despre limbaj, conceptul de praxis în sensul acţiunii comunicative, atunci caracteristicile universale ale praxisului nu se mai reduc la *legein* şi *teukein*, adică la condiţiile, necesitând interpretare, ale unui contact cu o natură întâlnită în cadrul funcţiilor acţiunii instrumentale. Atunci, praxisul operează mai degrabă în lumina unei raţiuni comunicative, care impune participanţilor la interacțiune o orientare după criterii de validitate și face astfel posibilă o acumulare a cunoașterii ce *schimbă* imaginea despre lume. Desigur, și în acțiunea comunicativă contextele particulare ale lumilor vieții se datorează funcției *deschizătoare* de lume a unei limbi, funcție mereu împărtășită de cei implicați. Iar sistemul limbii stabilește și condițiile de validitate ale expresiilor generate cu ajutorul său. Însă conexiunea internă dintre sens și validitate este de data aceasta simetrică: sensul unei expresii nu mai prejudecă dacă condițiile de validitate și pretențiile corespunzătoare de validitate sunt sau nu satisfăcute în praxisul intramundan ce își apropriază lumea. Praxisul social este constituit lingvistic, însă și limba trebuie *testată* prin acest praxis în raport cu ceea ce survine în orizontul deschis de ea. Dar dacă deschiderea de lume și praxisul ce testează se presupun reciproc în lume, atunci inovațiile creatoare de sens sunt astfel intersectate cu procesele de învățare, iar ambele sunt astfel ancorate în structurile universale ale acțiunii orientate către înțelegere, încât reproducerea unei lumi a vieții are loc întotdeauna *și* datorită productivității membrilor ei.

---

[510] Cf. În acest sens prelegerea care dă titlul lucrării în J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handels*, Ffm., 1983, în special p. 126 sqq.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

XII. Conținutul normativ al modernității

I

Critica radicală a rațiunii plătește un preț scump pentru despărțirea de modernitate. Mai întâi, aceste discursuri nu mai pot și nu mai vor să dea socoteală de locul lor propriu. Dialectica negativă, genealogia și deconstrucția se sustrag – toate în manieră asemănătoare – acelor categorii pe baza cărora știința modernă s-a diferențiat, deloc întâmplător, și pe care noi le punem astăzi la baza înțelegerii noastre a textelor. Aceste discursuri nu se lasă ordonate nici ca filosofie sau știință, nici ca teorie morală și juridică, nici ca literatură și artă. În același timp, ele se revoltă împotriva unei întoarceri la formele, fie ele dogmatice sau eretice, ale gândirii religioase. Există, așadar, o incongruență între aceste „teorii", ce ridică pretenții de validitate doar pentru a le dezminți, și maniera instituționalizării lor în întreprinderea științifică. Există o asimetrie între gestul retoric cu care aceste discursuri pretind înțelegere și tratarea critică la care ele sunt supuse instituțional, de exemplu în cadrul unei prelegeri academice. Nu importă dacă Adorno își reclamă valoarea de adevăr în mod paradoxal, sau dacă Foucault refuză să tragă consecințe din contradicții manifeste; nu importă dacă Heidegger și Derrida se sustrag cerinței întemeierii prin fuga în esoteric sau prin fuziunea între logic și retoric – apare întotdeauna o simbioză a incompatibilului, un amalgam care, în nucleul său, se opune analizei științifice „normale". Materialul voluminos e transferat într-un alt loc doar atunci când schimbăm sistemul de referință și nu mai tratăm aceleași discursuri drept știință sau filosofie, ci ca pe bucăți literare. Instalarea criticii autoreferențiale a rațiunii în discursuri fără localizare, așa-zicând peste tot și nicăieri, o face aproape imună la interpretări concurente. Asemenea discursuri fac nesigure criteriile instituționalizate ale failibilismului; când argumentația deja s-a pierdut, ele permit mereu un ultim cuvânt: că oponentul a înțeles greșit sensul întregului joc de vorbire, că în *maniera* sa de a răspunde a comis o eroare categorială.

Variantele de critică a rațiunii care nu-și iau în considerație propriile fundamente sunt înrudite și sub un alt aspect. Ele se lasă ghidate de intuiții

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

normative ce trec dincolo de limita a ceea ce s-ar putea include în domeniul acelei „alterități a rațiunii" indirect invocate. Fie că modernitatea este descrisă drept context de viață reificat și devalorizat, ca făcut tehnic disponibil sau dilatat totalitar, ca luat sub dominație, omogenizat, încarcerat, denunțările sunt mereu inspirate de o sensibilitate aparte pentru leziuni complexe și violențe sublimate. În această sensibilitate este înscrisă imaginea unei intersubiectivități nevătămate, ce i se întrezărise mai înainte tânărului Hegel ca totalitate etică. Cu contraconceptele, folosite ca formule goale, de Ființă și suveranitate, de putere, diferență și non-identic, această critică trimite neîndoielnic la conținuturi ale experienței estetice; însă valorile, derivate de aici și explicit adoptate, ale grației și iluminării, ale raptului extatic, ale integrității corporale, ale satisfacerii dorințelor și ale intimității protectoare nu acoperă mutația morală, pe care și acești autori o deplasează tacit către un praxis de viață intact, ce nu aduce doar concilierea cu natura internă. Între fundamentele normative declarate și cele mascate există o disproporție ce se explică prin refuzul *non-dialectic* al subiectivității. Cu acest principiu al modernității sunt respinse nu doar consecințele vătămătoare ale unei autoreferiri obiectualizante, ci și *celelalte* conotații, pe care subiectivitatea le purtase cu sine ca pe o promisiune neîmplinită: perspectiva unui praxis conștient de sine, în care autodeterminarea solidară a tuturor ar trebui să se poată asocia cu realizarea de sine a fiecărui individ. Este respins tocmai ceea ce o modernitate care se autoasigură înțelesese cândva prin conceptele de conștiință de sine, autodeterminare și autorealizare.

Din respingerea globală a formelor moderne de viață se explică un alt punct slab ale acestor discursuri: interesante în principiu, ele rămân nediferențiate în rezultate. Criteriile pe baza cărora Hegel și Marx, iar apoi Max Weber și Lukács distinseseră aspectele emancipativ-conciliatoare de acelea represiv-scindatoare ale raționalizării sociale s-au tocit. Între timp, critica a atacat și subminat și conceptele cu care acele aspecte se lăsau astfel diferențiate încât devenea vizibilă articularea lor paradoxală. Iluminism și manipulare, conștient și inconștient, forțe de producție și forțe distructive, autorealizare expresivă și desublimare represivă, efecte ce garantează libertatea și efecte ce o resping, adevăr și ideologie – acum toate aceste momente se amestecă. Ele nu sunt legate conflictual în vreun funest raport funcțional – complici involuntari într-un proces contradictoriu ce străbate conflictul oponenților. Diferențele și contradicțiile sunt acum subminate, chiar demolate, într-o așa măsură încât critica, în peisajul plat și searbăd al unei lumi total administrate, calculate și luate în stăpânire, nu mai poate oferi contraste, nuanțe și gradații ambivalente. Cu siguranță, teoria lumii administrate a lui

Adorno sau teoria puterii a lui Foucault sunt mai productive, mai direct informative decât expunerile lui Heidegger sau ale lui Derrida asupra tehnicii ca *Gestell* sau asupra esenței totalitare a politicului. Dar cu toate acestea ele sunt insensibile la conținutul în înalt grad *ambivalent* al modernității culturale și sociale. Această nivelare se lasă observată și în cadrul comparării diacronice a formelor de viață moderne și premoderne. Costurile atât de ridicate ce erau înainte cerute populației (în dimensiunile muncii manuale, ale condițiilor materiale de viață, ale posibilității individuale de alegere, ale siguranței juridice și procedurii penale, ale participării politice, ale formării școlare etc.) abia de sunt luate în seamă.

E demn de remarcat că, în abordările specifice criticii rațiunii, nu este prevăzut vreun loc sistematic pentru praxisul cotidian. Pragmatismul, fenomenologia și filosofia hermeneutică au ridicat categoriile acțiunii, vorbirii și conviețuirii cotidiene la rang epistemologic. Marx caracterizase chiar praxisul cotidian drept locul preeminent în care conținutul rațional al filosofiei trebuia să se verse în formele de viață ale unei societăți emancipate. Dar Nietzsche a îndreptat privirea succesorilor săi în așa măsură către fenomenele *extracotidianului*, încât această privire doar trece disprețuitoare peste praxisul cotidian ca peste ceva pur derivat sau inautentic. În acțiunea comunicativă, așa cum am văzut[511], momentul creativ al constituirii lingvistice a lumii alcătuiește un *sindrom* împreună cu momentele cognitiv-instrumental, moral-practic și expresiv ce aparțin funcțiunilor lingvistice intramundane ale expunerii, ale relației interpersonale și exprimării subiective. Din fiecare dintre aceste momente s-au diferențiat în modernitate „sfere valorice" – și anume, pe de o parte, arta, literatura și o critică specializată în chestiuni de gust pe axa *deschiderii lumii*, iar pe de altă parte, discursuri ce rezolvă probleme, specializate în chestiuni de adevăr și dreptate, pe axa *proceselor intramundane de învățare*. Aceste sisteme cognitive ale artei și criticii, științei și filosofiei, dreptului și moralei s-au depărtat cu atât mai mult de comunicarea cotidiană, cu cât au adoptat mai strict și mai unilateral câte o singură funcțiune a limbii și un criteriu de validitate. Însă, din cauza acestei abstracții, ele nu trebuie să fie considerate *per se* drept fenomene simptomatice de decădere ale unei rațiuni centrate în subiect.

Pentru nietzscheanism, diferențierea între știință și morală se înfățișează drept procesul de constituire al unei rațiuni ce a uzurpat și sufocat în același timp forța poetic-deschizătoare de lume a artei. Modernitatea culturală îi apare ca un tărâm al groazei, caracterizat de trăsăturile totalitare ale unei rațiuni centrate în subiect, rațiune ce se suprasolicită structural pe sine. Din această imagine sunt excluse trei fapte simple. Este vorba, mai întâi, de faptul că acele experiențe estetice, doar în lumina cărora trebuie să se revele adevărata natură a unei rațiuni exclusive, depind de același proces de diferențiere ca și știința și morala. Apoi, realitatea că modernitatea culturală își datorează sciziunea în discursuri speciale asupra chestiunilor legate de gust, de adevăr și de dreptate unei creșteri a cunoașterii greu de contestat. Și, mai înainte de toate, situația că doar modalitățile schimbului între aceste sisteme de cunoaștere și praxisul cotidian decid dacă câștigurile abstracției acționează destructiv asupra lumii vieții.

---

[511] Vezi mai sus prelegerea XI.

Din perspectiva sferelor valorice individuale, sindromul lumii cotidiene se prezintă ca „viață" sau ca „praxis" sau ca „moralitate", cărora li se opun „arta" sau „teoria" sau „morala". Despre rolul specific de mediator al criticii sau filosofiei am vorbit deja într-un alt context. Transpunerea *nemijlocită* a cunoașterii specializate în sferele publice și private ale cotidianității poate, pe de o parte, să pună în pericol autonomia și sensul propriu ale sistemelor de cunoaștere, iar pe de altă parte să lezeze integritatea contextelor ce țin de lumea vieții. O cunoaștere specializată doar pe un criteriu de validitate, ce pervadează necontextual întreaga gamă a spectrului validității praxisului cotidian, scoate din echilibru infrastructura comunicativă a lumii vieții. Intervențiile subcomplexe de acest tip conduc la estetizarea sau scientizarea sau moralizarea domeniilor de viață individuale și produc efecte pentru care se pot găsi exemple drastice de genul contraculturilor expresivistice, reformelor înfăptuite în manieră tehnocratică sau mișcărilor fundamentaliste.

Cu siguranță, prin relația complicată între *culturi* ale experților și ale cotidianului nu sunt deloc atinse paradoxurile mai adânci ale raționalizării *sociale.* Căci aici este vorba de o reificare sistematic indusă a praxisului cotidian, la care mă voi întoarce din nou. Deja primii pași pe calea diferențierii în imaginea asupra lumii vieții, ambiguu raționalizată, a societăților moderne aduc la conștiință acea problemă de care dorim să ne ocupăm în această ultimă prelegere.

Unei critici nivelatoare a rațiunii i se pot reproșa nediferențierile sale doar pe baza unor descrieri care, în ceea ce le privește, sunt conduse de intuiții normative. Acest conținut normativ trebuie, pentru a nu rămâne arbitrar, să poată fi obținut și justificat din potențialul rațional imanent praxisului cotidian. Conceptul, introdus mai întâi provizoriu, de rațiune comunicativă – concept ce depășește pe acela al rațiunii centrate în subiect – trebuie să ne scoată din paradoxurile și nivelările unei critici autoreferențiale a rațiunii. Pe de altă parte, el trebuie să se afirme împotriva impunerii concurente a unei teorii sistematice care, lăsând în genere deoparte problema raționalității, abandonează *orice* concept al rațiunii ca pe o piedică veteroeuropeană și moștenește dezinvoltă filosofia subiectului (ca și teoria puterii a adversarului său celui mai acerb). Această dublă opunere frontală face din reabilitarea conceptului de rațiune o întreprindere de două ori riscantă. Ea trebuie să se apere din ambele părți: anume de decăderea din nou în capcanele unei gândiri centrate în subiect, gândire care n-a reușit să mențină liberă constrângerea neconstrângătoare a rațiunii, și de trăsăturile *totalitare* ale unei rațiuni *instrumentale*, ce face din toate câte sunt împrejurul său și din sine însăși un obiect, ca și de trăsăturile *totalizante* ale unei rațiuni *inclusive* care-și încorporează totul și, la capăt, triumfă ca unitate peste toate diferențele. Filosofia praxisului voia să sustragă conținuturile normative ale modernității unei rațiuni întrupate în evenimentul mediator al praxisului social. Se schimbă oare perspectiva totalității incorporată acestui concept, dacă conceptul fundamental de acțiune comunicativă îl înlocuiește pe acela de muncă socială?

II

Conform lui Marx, praxisul social se întinde pe dimensiunile timpului istoric și spațiului social și mediază *natura subiectivă* a indivizilor ce cooperează în orizontul unei *naturi în sine* înconjurătoare, ce cuprinde cosmic și istoria speciei umane, cu *natura* exterioară *obiectivată* în intervenții mediate de trup. Procesul mediator al muncii se raportează, deci, la natură sub trei aspecte diferite – sub acela al naturii *trăite*, înzestrate cu necesități, a subiecților, acela al naturii obiective *abordate și elaborate obiectual* și, în fine, sub acela al naturii în sine *presupuse* ca orizont și fundament în muncă. Cu aceasta munca, așa cum am văzut în a treia prelegere, este interpretată în sens estetico-productiv și reprezentată ca proces circular al alienării, obiectivării și apropierii de forțe esențiale. Procesul automedierii naturii asumă, așadar, pentru sine *autorealizarea subiecților* activi ce funcționează în el. Ambele sunt procese de autoproducere; ele se produc pe sine din propriile lor produse. În egală măsură, societatea apărută din acest praxis este concepută ca produs al forțelor și relațiilor de producție create în și prin ea. Figura de gândire a filosofiei praxisului ne constrânge să dizolvăm în totalitatea unui proces autoreferențial de reproducere momentele muncii și naturii, ce mai întâi se raportau distinct unul la celălalt. În cele din urmă, natura însăși este aceea care, prin reproducerea macrosubiectului societății și subiecților ce acționează în ea, se reproduce pe sine. Nici Marx nu s-a sustras ideii hegeliene de totalitate. Această idee se modifică, dacă praxisul social nu mai este gândit în mod primar ca proces al muncii.

Cu conceptele, completându-se reciproc, de acțiune comunicativă şi de lume a vieții este introdusă o diferență între determinări, care – spre deosebire de diferența între muncă şi natură – nu se mai dizolvă din nou ca momente într-o unitate superioară. Cu siguranță, reproducerea lumii vieții se hrăneşte din contribuțiile acțiunii comunicative, în timp ce aceasta, la rândul ei, este dependentă de resursele lumii vieții.[512] Nu ne este, însă, permis să ne reprezentăm acest proces circular după modelul autoproducerii ca pe o producere din propriile-i produse şi chiar să o asociem cu autorealizarea. Altfel, am ipostazia procesul înțelegerii – aşa cum se întâmplă în filosofia praxisului cu procesul muncii – drept survenire a medierii, şi am dilata lumea vieții – aşa cum se întâmplă cu spiritul în filosofia reflecției – până la totalitatea unui subiect de nivel superior. Diferența dintre lumea vieții şi acțiunea comunicativă nu este recuperată într-o unitate: ea chiar se *adânceşte* în măsura în care reproducerea lumii vieții nu mai este ghidată *de-a lungul mediului* care este acțiunea orientată către înțelegere, ci *im*pusă operațiilor de interpretare ale actorilor înşilor. În măsura în care deciziile de tipul da/nu, ce stau la baza praxisului comunicativ cotidian, nu se reduc la o înțelegere normativă impusă, ci provin din procesele cooperative de interpretare ale participanților înşilor, formele de viață *concrete* şi structurile *generale* ale lumii vieții *se separă între ele*. Între totalitățile ce se prezintă la plural ale formelor de viață există anumite asemănări de familie; ele se suprapun şi se întrepătrund, dar nu sunt din nou cuprinse într-o supertotalitate. Căci multiplicitatea şi dispersia se constituie în cursul unui proces de abstractizare, prin intermediul căruia *conținuturile* lumilor individuale ale vieții se disting tot mai puternic de *structurile* generale ale lumii vieții.

Considerată ca *resursă,* lumea vieții se articulează, în funcție de componentele „furnizate" de acțiunile verbale – adică de elementele lor propoziționale, ilocuționare şi intenționale – în cultură, societate şi persoană. Numesc *cultură*[513] acea rezervă de cunoaştere din care cei ce acționează comunicativ, în actul înțelegerii lor asupra a ceva din lume, îşi procură interpretări producătoare de consens. Numesc *societate* (în sensul restrâns al unei componente a lumii vieții) acele ordini legitime, din care cei ce acționează comunicativ, intrând în relații interpersonale, creează o solidaritate bazată pe apartenențe la un grup. *Personalitatea* serveşte drept termen artificial pentru competențele dobândite ce fac un subiect capabil de vorbire și acțiune și, prin aceasta, îl fac în stare să participe, într-un context dat, la procese de înțelegere și să-și afirme propria identitate în raporturile schimbătoare ale interacțiunilor. Această strategie conceptuală o rupe cu concepția tradițională, păstrată și de filosofia subiectului și a praxisului, concepție conform căreia societățile sunt compuse din colective iar acestea, la rândul lor, din indivizi. Indivizii și grupurile sunt numai într-un sens metaforic „aparteneņți" la o lume a vieții.

---

[512] Cf. Fig. 23 în J. Habermas (1981), vol. II, 217.

[513] În cele ce urmează mă bazez pe expunerile mele din J. Habermas (1981), vol. II, 209.

Cu siguranță, reproducerea simbolică a lumii vieții se realizează ca un proces circular. Nucleele structurale ale lumii vieții sunt „făcute posibile" la rândul lor de către procesele corespunzătoare de reproducere, iar acestea, în ce le privește, de către contribuțiile acțiunii comunicative. *Reproducerea culturală* asigură că (pe dimensiunea semantică) situațiile noi ce apar sunt asociate condițiilor existente ale lumii: ea asigură continuitatea tradiției și o coerență a cunoașterii suficientă pentru nevoile de înțelegere ale praxisului cotidian. *Integrarea socială* asigură că situațiile noi ce apar (pe dimensiunea spațiului social) sunt asociate condițiilor existente ale lumii; ea procură coordonarea acțiunilor prin intermediul relațiilor interpersonale legitim reglementate și perpetuează identitatea grupurilor. În fine, *socializarea* apartenenților asigură faptul că situațiile noi ce apar (pe dimensiunea timpului istoric) sunt asociate condițiilor existente ale lumii; ea asigură, pentru generațiile ulterioare, dobândirea capacităților generalizate de acțiune și se îngrijește de atingerea unui acord între istoriile indivizilor și formele de viață colective. În aceste trei procese de reproducere se înnoiesc, așadar, scheme de interpretare capabile de consens (sau „cunoaștere validă"), relații interpersonale legitim ordonate (sau „solidarități"), ca și capacități de acțiune (sau „identități personale").

Dacă acestea sunt acceptate drept o descriere teoretică a reproducerii simbolice echilibrate și neperturbate a lumii vieții, putem urmări – mai întâi printr-un experiment mental – întrebarea: în ce direcție ar trebui să varieze structurile lumii vieții, dacă reproducerea neperturbată ar putea fi garantată tot mai puțin de către modurile de viață tradițional inculcate, păstrate și consimțite de către o formă concretă de viață – și tot mai mult garantate de către consensurile riscant atinse, așadar de către acțiunile cooperative ale înșiși agenților comunicativi.

Aceasta este, desigur, o proiecție idealizantă, dar nu complet arbitrară. Căci pe acest fundal al experimentului ideal se conturează linii factuale de dezvoltare ale lumilor moderne ale vieții: abstragerea de structuri *universale* ale lumii vieții din configurații de fiecare dată particulare ale totalității lumilor vieții, ce se prezintă de fiecare dată la plural. În plan cultural, nucleele de tradiție ce asigură identitatea se separă de conținuturile concrete de care erau altădată strâns întrețesute în imagini mitice ale lumii. Ele se contractă în elemente abstracte precum concepte ale lumii, presupoziții ale comunicării, procedee argumentative, valori fundamentale abstracte etc. În planul societății, se cristalizează principii generale din contexte particulare, la care acestea aderau cândva în societățile primitive. În societățile moderne, se impun principii ale ordinii juridice și ale moralei ce sunt tot mai puțin adaptate la forme particulare ale vieții. Pe planul personalității, structurile cognitive dobândite în procesul socializării se despart în măsură tot mai mare de conținuturile cunoașterii culturale, cu care altă dată erau integrate în „gândirea concretă". Obiectele pe care se pot exercita competențele formale devin tot mai variabile. Dacă la aceste tendințe luăm în considerare numai gradul de libertate pe care îl câștigă componentele structurale ale lumii vieții, rezultă drept puncte de fugă: pentru cultură, o stare de revizuire de durată a tradițiilor fluidizate, adică devenite reflexive; pentru societate, o stare de dependență a ordinilor legitime de proceduri formale (în ultimă instanță discursive) ale stabilirii și întemeierii normelor; pentru personalitate, o stare de riscant autocontrol al unei identități a eului în grad înalt abstractă. Apar de aici constrângeri structurale în vederea disoluției critice a cunoașterii garantate, în vederea impunerii unor valori și norme generalizate și în vederea individualizării autocontrolate (întrucât identitățile abstracte ale eului trimit la o autorealizare în proiecte autonome de viață).

Această separare între formă și conținut amintește vag de determinările, bogate în tradiție, al unui „praxis rațional": conștiința de sine revine sub forma unei culturi devenite reflexive, autodeterminarea – în valori și norme generalizate, autorealizarea în individualizarea avansată a subiecților socializați. Însă creșterea în reflexivitate, universalism și individualizare prin care trec nucleele structurale ale lumii vieții în cursul diferențierii lor nu mai pot fi descrise adecvat drept creștere a dimensiunilor raportării la sine a unui subiect. Și numai în această descriere – specifică filosofiei subiectului – putea raționalizarea socială a desfășurării potențialului rațional al praxisului social să fie reprezentată drept *autoreflecție* a unui macrosubiect social. Teoria comunicării se poate lipsi de această figură de gândire. Acum se actualizează reflexivitatea culturii, generalizarea normelor și valorilor, acuta individualizare a subiecților socializați. Acum se intensifică conștiința critică, constituirea autonomă a voinței, individualizarea; se întăresc, deci, acele momente de raționalitate ce altă dată erau atribuite praxisului subiecților – în condițiile unei rețele tot mai ample și mai fin țesute de intersubiectivitate produsă lingvistic. Raționalizarea lumii vieții înseamnă diferenţiere şi condensare în acelaşi timp – condensarea texturii fluctuante a unei ţesături de fire intersubiective, ce ţine laolaltă elementele tot mai net diferenţiate ale culturii, societăţii şi persoanei. Modul de reproducere al lumii vieţii nu se modifică, cu siguranţă, în manieră lineară în direcţia caracterizată prin cuvintele-cheie reflexivitate, universalism abstract şi individualizare. Lumea raţionalizată a vieţii asigură mai degrabă continuitatea contextelor de sens cu mijloacele discontinue ale criticii; păstrează contextul social-integrativ cu mijloacele riscante ale universalismului ce izolează individualist; şi sublimează, cu mijloacele unei socializări extrem individualizatoare, puterea oprimatoare a raportului genealogic într-o universalitate fragilă şi vulnerabilă. Numai că în aceste *mijloace* se desfăşoară – cu cât structurile diferenţiate ale lumii vieţii operează mai abstract în formele de viaţă tot mai particularizate – potenţialul raţional al acţiunii orientate către înţelegere. Acest lucru poate fi clarificat prin următorul experiment ideal.

În câmpul semantic, continuităţile nu ar trebui să se rupă nici chiar atunci când reproducerea culturală ar putea decurge *doar prin* intermediul criticii. Desfăşurarea potenţialului de negaţie al înţelegerii lingvistice devine în lumea structural diferenţiată a vieţii condiţie *necesară* pentru ca textele să se lege între ele şi ca tradiţiile – care trăiesc tocmai din forţa de convingere – să poată fi continuate. Tot atât de puţin ar trebui să se rupă, în spaţiul social, acea reţea intersubiectivă ţesută din relaţii reciproce de recunoaştere, dacă integrarea socială ar putea avea loc *doar* prin intermediul unui universalism abstract şi totodată orientat individualist. Procedeele constituirii discursive a voinţei în lumea diferenţiată a vieţii sunt destinate să asigure – tocmai prin intermediul considerării egale a intereselor fiecărui individ – legătura socială a tuturor cu toţi. În calitate de participant la discursuri, individul este în fapt lăsat în seama sa însuşi, cu al său da sau nu de neînlocuit, numai cu condiţia ca el să rămână inserat, prin intermediul căutării cooperative a adevărului, într-o comunitate universală. Niciodată substanţa universalului, în succesiunea istorică a generaţiilor, n-ar trebui să se dizolve în neant, dacă procesele de socializare s-ar putea derula *doar* în pragul unei extreme individualizări. În lumea structural diferenţiată a vieţii, un principiu este ca atare recunoscut ca eficient de la început, încât socializarea se efectuează în acelaşi raport ca individualizare, aşa cum, invers, indivizii se constituie social. Cu sistemul pronumelor personale este inserată în uzajul lingvistic, orientat către înţelegere, al interacţiunii socializatoare o inexorabilă constrângere la individualizare; însă în acelaşi mediu lingvistic intră în acţiune puterea intersubiectivităţii socializante.

Figurile de gândire ale teoriei intersubiectivității fac, deci, inteligibil motivul pentru care examinarea critică și conștiința failibilistică ajung chiar să întărească continuitatea unei tradiții ce și-a pierdut naturalețea; de ce procedee abstract-universaliste ale formării discursive a voinței ajung chiar să întărească solidaritatea în contexte de viață ce nu mai sunt legitimate tradițional; de ce spații de joc lărgite pentru individualizare și autorealizare ajung chiar să solidifice și să stabilizeze un proces de socializare ce s-a desprins de modelele fixe ale socializării.

Dacă recuperăm pe această cale conținutul normativ al modernității, conținut ce nu se sustrage, e adevărat, intențiilor, ci doar conceptelor filosofiei praxisului, se dezmembrează cele trei momente, ce altădată fuseseră combinate în *Dialectica iluminismului*: acolo, subiectivitatea trebuia, ca principiu al modernității, să determine și conținutul normativ al acesteia; simultan, rațiunea centrată în subiect conducea la abstracții ce scindau totalitatea etică; cu toate acestea, numai autoreflecția născută din subiectivitate, dar tinzând dincolo de limitările acesteia, trebuia să se păstreze ca putere a concilierii. Filosofia praxisului își însușise acest program în felul ei. Pentru Marx, analiza antagonismului de clasă, depășirea acestuia pe calea revoluției și eliberarea potențialului emancipator al forțelor de producție acumulate constituiau trei momente înlănțuite prin concepte fundamentale. În această privință, conceptul de rațiune – acela derivat din intersubiectivitatea produsă lingvistic din structuri și concretizat în procesele de raționalizare a lumii vieții – nu oferă nici un echivalent pentru conceptul, utilizat în filosofia istoriei, al unui praxis în sine rațional. Din momentul în care abandonăm înțelegerea societății specifică filosofiei praxisului ca fiind una autoreferențială, a unui macrosubiect ce înglobează și subiecții particulari, cad și reprezentările-model corespunzătoare pentru diagnoza și stăpânirea crizei: sciziunea și revoluția. Dat fiind că eliberarea succesivă a potențialului conținut în acțiunea comunicativă nu mai este gândit ca autoreflecție asupra sinelui la scară mărită, această determinare a conținutului normativ al modernității nu poate prejudicia nici instrumentele conceptuale ale diagnozei crizei, nici modalitatea de a o stăpâni.

O dată cu gradul de raționalizare a unei lumi a vieții nu crește deloc și probabilitatea proceselor de reproducere lipsite de conflicte – pur și simplu se deplasează nivelul la care pot apărea conflicte. Cu diferențierea structurilor lumii vieții se multiplică doar formele de manifestare ale patologiilor sociale, în funcție de care latură a unei componente structurale este insuficient asigurată: pierderea sensului, stările de anomie și psihopatologiile sunt doar cele mai aparente, dar nu şi unicele clase de simptome.[514] Astfel, cauzele patologiilor societăţii, care în modelul scindării unui macrosubiect mai puteau fi încă *adunate* în jurul antagonismului de clasă, se fragmentează acum în contingenţe istorice amplu împrăştiate. Trăsăturile patologice ale societăţilor moderne se combină în structuri patologice doar în măsura în care devine vizibilă o preponderenţă a formelor economice şi birocratice, în genere cognitiv-instrumentale, ale raţionalităţii. Profilul neregulat al potenţialelor de raţionalitate *inegal exploatate* elimină din instanţa explicativă procesul circular paralizat al automedierii unui macrosubiect *scindat*.[515]

Este clar că nu am atins deloc, cu asemenea reflecţii, întrebarea care a constituit punctul de plecare al filosofiei praxisului. Atâta timp cât, aşa cum am făcut până acum, nu luăm în considerare reproducerea materială a lumii vieţii, nu atingem nici măcar vechiul nivel problematic. Marx alesese deja „munca" drept concept fundamental, deoarece el putea observa cum structurile societăţii burgheze erau *tot mai puternic* marcate de munca abstractă, aşadar de un tip de muncă retribuită controlată prin intermediul pieţei, valorizată capitalist şi organizată antreprenorial. Această tendinţă a slăbit clar între timp.[516] Dar cu aceasta, *tipul* de patologie socială, pe care Marx îl analizase pe baza abstracţiei reale a muncii alienate, nu a dispărut.

III

Abordarea cu mijloacele teoriei comunicării pare să poată salva conţinutul normativ al modernităţii doar cu preţul unor abstracţii idealiste. Încă o dată se ridică suspiciunea faţă de purismul raţiunii comunicative pure

---

[514] A se vedea figura 22 în J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* cit., vol. II, p. 215.

[515] Ideologiile pe care le acoperă antagonismele respinse de noi nu se mai lasă atribuite conştiinţei false a colectivităţilor; ele sunt reduse la modele ale unei comunicări cotidiene sistematic distorsionate. Aici, unde organizarea exterioară a discursului (*Rede*) transmite organizării interne a acestuia o presiune ce nu mai poate fi ascunsă şi o deformează pe aceasta în aşa măsură încât legăturile interne între semnificaţie şi validitate, semnificaţie şi intenţie, semnificaţie şi performarea acţiunii se dizolvă (cf. J. Habermas, *Uberlegungen zur Kommunikationspathologie,* în idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm. 1984, 226 sqq.) – aici, aşadar, în comunicarea *alterată,* totalitatea etică *scindată* a lui Hegel şi praxisul alienat al lui Marx se lasă recunoscute ca forme de intersubiectivitate mutilată. Pe această cale ar trebui recuperate, cu mijloacele pragmaticii formale, şi analizele discursului ale lui Foucault.

[516] C. Offe, „Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?" în idem, Arbeitsgesellschaft, Ffm 1984, 13 sqq.

– de această dată, față de o descriere abstractă a unor lumi ale vieții raționalizate, ce nu dă nici o socoteală de constrângerile reproducerii materiale. Pentru a îndepărta această suspiciune, va trebui să arătăm că teoria comunicării își poate aduce contribuția la explicarea modului în care, în modernitate, o economie de piață se întrepătrunde funcțional cu statul ce monopolizează forța, se autonomizează față de lumea vieții sub forma unui fragment de socialitate liber de norme și opune imperativelor raționale ale lumii vieții propriile sale imperative, întemeiate pe conservarea sistemului. Marx este primul care a analizat acest conflict între imperative ale sistemului și ale lumii vieții în forma unei dialectici a muncii moarte și vii, abstracte și concrete, și a ilustrat energic, pe baza materialului oferit de istoria socială, pătrunderea noului mod de producție în lumile tradiționale ale vieții. Tipul de raționalitate sistemică care a devenit pentru prima oară evident în logica specială a autovalorificării capitalului a luat neîndoielnic în dominație, între timp, și alte domenii de acțiune.

Lumile vieții se mai pot încă diferenția structural, ele pot constitui, pentru domeniile funcționale ale reproducerii culturale, ale integrării sociale și ale socializării, sisteme parțiale înalt specializate (și părți ale părților subsistemelor) – complexitatea fiecărei lumi a vieții este strict limitată de capacitatea redusă a mecanismului înțelegerii. În măsura în care o lume a vieții se raționalizează, crește și necesarul de înțelegere cerut participanților la o acțiune comunicativă. Prin aceasta, crește simultan și riscul de disensiune al unei comunicări, ce produce efecte de punere în legătură doar prin dubla negare a pretențiilor de validitate. Limba normală este un mecanism de coordonare a acțiunii riscant, totodată costisitor, imobil și limitat în capacitatea sa de acțiune. Semnificația actelor de vorbire individuale nu se lasă, de fapt, detașată de orizontul de sens complex al lumii vieții; această semnificație rămâne întrețesută cu cunoașterea de fond intuitiv prezentă a participanților la acțiune. Abundența de conotații, bogăția de funcții și puterea de variație a folosirii orientate către înțelegere a limbii sunt numai reversul unei referiri la totalitate ce nu admite nici o lărgire arbitrară a capacității de înțelegere a praxisului cotidian.

Dat fiind că lumile vieții își pot permite doar un nivel limitat de resurse de coordonare și înțelegere, la un nivel determinat de complexitate limba comună trebuie degrevată cu ajutorul acelui tip de limbaje speciale pe care Parsons l-a cercetat pe baza exemplului banului. Un efect de degrevare intră în acțiune doar atunci când mediul coordonării acțiunii nu mai trebuie utilizat simultan pentru *toate* funcțiile limbajului. Prin înlocuirea parțială a limbii comune, se reduce și legătura acțiunilor coordonate comunicativ cu contextele lumii vieții. Procesele sociale astfel eliberate devin „demundanizate", adică scoase din acele referiri la totalitate și acele structuri ale intersubiectivității, în care se intersectează cultura, societatea și personalitatea. Pentru o asemenea degrevare sunt disponibile în special funcțiuni ale reproducerii materiale, căci acestea nu au nevoie *per se* de acțiuni comunicative pentru a fi îndeplinite. Schimbările de stare în substratul material se reduc nemijlocit la evenimente și urmări agregate ale intervențiilor cu finalitate în lumea obiectivă. Cu siguranță, și aceste acțiuni teleologice au nevoie de coordonare; ele trebuie să fie integrate social. Însă integrarea poate decurge doar prin intermediul unui limbaj *sărăcit* și *standardizat* ce coordonează acțiuni specific funcționale – ca, de exemplu, producerea și distribuirea de bunuri și servicii – fără să greveze integrarea socială cu costurile unor procese de înțelegere riscante și neeconomice și fără să se lege, prin intermediul limbii comune, de procesele tradiției culturale și socializării. Pentru aceste condiții ale unui limbaj de control special codificat, mediul care este banul este evident suficient. El s-a desprins din limba comună sub forma unui cod special adaptat situațiilor standard (ale schimbului), cod care, pe baza unei structuri de preferință (a cererii și ofertei) condiționează în mod eficace pentru coordonare decizii de acțiune, fără să trebuiască a recurge la resursele lumii vieții.

Însă banul nu face posibile doar forme de interacțiune specific demundanizate, ci și constituirea unui sistem parțial cu funcții specifice care-și desfășoară relațiile sale cu ambientul prin intermediul banului. Din perspectivă istorică, o dată cu capitalismul s-a născut un sistem economic ce-și reglează prin canale monetare atât circuitul intern, cât și schimburile sale cu sectoarele învecinate non-economice (bugetul privat și statul). Instituționalizarea muncii salarizate pe de o parte, a statului fiscal pe de alta au fost pentru noul mod de producție tot atât de constitutive ca și forma de organizare a întreprinderii capitaliste în interiorul sistemului economic. Pe măsură ce procesul de producție a fost centrat pe munca salarizată, iar aparatul de stat cuplat cu producția prin intermediul veniturilor provenite din impozite aplicate angajaților, s-au constituit ambiente complementare. Pe de o parte, aparatul de stat devine dependent de un sistem economic controlat de către medii; aceasta a condus, între altele, la faptul că puterea legată de posturi oficiale și persoane a fost asimilată structurii unui mediu de control, așadar că puterea a fost asimilată banului. Pe de altă parte, formele tradiționale ale muncii și vieții s-au dizolvat sub efectul intervenției muncii lucrative organizate în forma întreprinderii. Plebeizarea populației rurale și proletarizarea muncitorimii polimorf concentrate în oraşe au devenit primul caz exemplar al unei reificări induse sistemic a praxisului cotidian.

Cu procesele de schimb ce se desfăşoară prin intermediul mediilor se naşte, în societăţile moderne, un al treilea nivel al raporturilor funcţionale devenite autonome – deasupra planului interacţiunilor simple, cât şi deasupra formelor de organizare încă legate de lumea vieţii. Raporturile de interacţiune autonomizate în subsisteme, extinzându-se dincolo de orizontul lumii vieţii, se concretizează în a doua natură a unei socialităţi libere de norme. Această decuplare între sistem şi lumea vieţii este resimţită, în interiorul lumilor moderne ale vieţii, drept o *reificare a formelor de viaţă*. Hegel a reacţionat la această experienţă fundamentală cu conceptul „pozitivului" şi cu ideea unei totalităţi etice scindate; Marx a abordat-o mai specific, analizând cazul muncii industriale alienate şi-al antagonismului de clasă. Plecând de la premise ale filosofiei subiectului, ambii subestimau evident sensul propriu al domeniilor de acţiune integrate sistemic, domenii care se detaşează de structurile intersubiectivităţii până acolo încât nu mai arată nici o analogie structurală cu domeniile de acţiune integrate social, diferenţiate *înăuntrul* unei lumi a vieţii. Pentru Hegel şi Marx, sistemul nevoilor sau societatea capitalistă apăreau din procese de abstractizare care mai trimit încă la totalitatea etică sau la praxisul raţional şi rămân supuse structurilor acestora. Abstracţiile constituie momente neautonome în cadrul autoreferirii şi automişcării unui subiect de nivel superior, în care acestea trebuie să se reverse. La Marx, această depăşire ia forma unui praxis revoluţionar, care sparge specificitatea sistemică a autovalorificării capitalului, recuperează procesul economic autonomizat în orizontul lumii vieţii şi eliberează imperiul libertăţii de dictatele imperiului necesităţii. Revoluţia proprietăţii private a mijloacelor de producţie trebuie să atingă şi fundamentele instituţionale al mediului prin care economia capitalistă s-a diferenţiat. Revoluţia trebuie să redea spontaneitatea lumii înţepenite în legea valorii; în acelaşi moment, aparenţa obiectivă a capitalului se dizolvă în neant.

Această contopire a domeniilor de acţiune reificate sistematic în raportarea la sine spontană a spiritului sau a societăţii s-a lovit deja la hegelienii de dreapta din prima generaţie, aşa cum am văzut, de contradicţii acute. Împotriva nediferenţierii statului şi societăţii, ei au insistat pe distincţia obiectivă între sistem social şi subiect statal. Succesorii lor neoconservatori imprimă deja tezei o turnură către afirmativ. Hans Freyer şi Joachim Ritter văd în dinamica reificării culturii şi societăţii doar reversul constituirii unui domeniu dezirabil al libertăţii subiective. Gehlen critică şi acest domeniu ca fiind o sferă goală, lipsită de orice imperativ obiectiv. Chiar şi aceia care, în succesiunea lui Lukács, rămân ataşaţi conceptului de reificare, cad tot mai mult de acord cu oponenţii lor, în ce priveşte descrierea; sunt tot mai mult impresionaţi de neputinţa subiecţilor în faţa proceselor circulare de neinfluenţat ale sistemelor autoreferenţiale. Nu mai e aproape nici o diferenţă dacă unul acuză drept totalitate negativă ceea ce altul celebrează drept cristalizare, dacă unul denunţă drept reificare ceea ce altul omagiază tehnocratic drept legitate obiectivă. Această tendinţă a diagnozei prezentului în termenii teoriei societăţii se îndreaptă de decenii încoace către punctul din care funcţionalismul sistemic face motivul său central: el face subiecţii înşişi să se descompună în sisteme. El ratifică amuţit „sfârşitul individului", pe care Adorno îl izolase negativ-dialectic şi-l exorcizase ca fiind un destin autohărăzit. N. Luhmann presupune pur şi simplu că structurile intersubiectivităţii se dezagregă, că indivizii sunt desprinşi din lumea ce le este proprie vieţii – că sistemele personale şi sociale constituie unul pentru altul ambiente.[517] Condiţia barbară, pe care Marx o prevăzuse pentru cazul eşuării praxisului revoluţionar, este caracterizată printr-o completă subsumare a lumii vieţii imperativelor unui proces de valorizate privat de valori ale utilizării şi de muncă concretă. Funcţionalismul sistemic porneşte impasibil de la faptul că această condiţie s-a instalat deja, şi anume nu doar în suburbiile economiei capitaliste, ci şi în anticamera *tuturor* sistemelor funcţionale. Lumea vieţii, marginalizată, mai poate supravieţui doar dacă, în ceea ce o priveşte, se transformă într-un subsistem controlat de medii şi lasă în urmă, ca pe o piele de şarpe, praxisul comunicativ cotidian.

În versiunea sa luhmanniană, funcţionalismul sistemic pe de o parte preia moştenirea filosofiei subiectului: el înlocuieşte subiectul autoreferent cu sistemul autoreferent; pe de altă parte, el radicalizează critica nietzscheeană a raţiunii: prin referirea la totalitatea lumii vieţii, înglobează orice tip de pretenţie a raţiunii.[518] Că Luhmann epuizează conţinutul reflexiv al acestor de raționalitate în genere: „Intenția critică poate domina doar atâta timp cât raționalitatea, în pretenția ei de legitimitate, era totuși în fond neîngrădită. Până acum, critica ficțiunilor putea fi considerată și drumul pe care se putea deschide calea către o raționalitate eliberată de ficțiuni. Dar această formă de critică se poate și întoarce împotriva ansamblului așteptărilor ce erau legate de raționalitate ca atare... Ea devine (apoi) o nouă formă de întemeiere justificativă pentru producerea acelorași ficțiuni." (D. Heinrich, *Versuch über Fiktion und Wahrheit,* în *Poetik und Hermeneutik,* vol. X, München 1984, 513).

---

[517] Vezi mai jos, Excurs asupra lui Luhmann.

[518] Faptul că şi Luhmann, ca şi criticii raţiunii, stau în succesiunea lui Nietzsche se înţelege mai bine dacă derivăm totalizarea criticii simple a ideologiei efectuate de Nietzsche încă o dată din punctul de vedere al filosofiei subiectului. Pentru aceasta, o reflecţie a lui Dieter Heinrich asupra ficţiunii şi adevărului e de mare ajutor. Drept punct de plecare serveşte acel context de reprezentări constituit ca necesar, valabil după criterii proprii, coerent în sine, al unui subiect al cunoaşterii ce operează autoreferent. Această conexiune raţională a lui „pentru sine" se poate dezvălui „pentru noi", pentru un observator exterior, ca o lume fictivă, dacă „îi este îngăduit a fi descrisă" într-un context preexistent şi inaccesibil „nu ca cunoaştere, ci doar ca instrument al unui mod de a acţiona." Evident, criticul demascator poate să se distanţeze de o lume fictivă doar în măsura în care o confirmă drept un context de sens constituit constrângător, necriticabil din interior şi prin aceasta raţional, şi-şi însuşeşte, dacă nu aceste criterii, atunci criterii

Criticul total al ideologiei, care face acest pas fără rețineri, nu-și mai poate considera întreprinderea în mod naiv ca fiind orientată spre adevăr. El identifică acum propria-i viață conștientă cu productivitatea și libertatea unei potențe vitale creatoare de ficțiuni și stând ca fundament. La acest punct, drumurile se separă, evident. Fie sarcina criticii se lărgește până la a cuprinde întregul unei rațiuni ostilă ficțiunilor, care reprimă, exclude și proscrie – cu o mare energie criminală – tot ceea ce ar putea întrerupe cercul închis al subiectivității sale autoreferente și ar putea-o distanța de ea însăși. Pentru această critică radicală a rațiunii, validitatea adevărului mai poate apărea doar în domeniul obiectelor sale – ea însăși își procură propria autentificare din orizontul forțelor vitale ce produc ficțiuni, adică din orizontul experiențelor estetice. Acestei estetizări – nemărturisite până la Derrida – a unei critici continuate paradoxal i se oferă, bineînțeles, o alternativă. Putem continua gândirea ajunsă pe nivelul atins cu a doua treaptă a criticii ideologiei *într-o altă* direcție, de îndată ce *abandonăm intenția criticii înseși.* Atunci, interesul se poate îndrepta în particular asupra modului în care subiecții se afirmă în productivitatea și libertatea lor originare prin intermediul ficțiunilor, utile vieții, ale unei lumi constituite de fiecare dată autoreferențial. Această cercetare folosește, ca să zicem așa, frontal dimensiunea deschisă prin a doua reflecție, „dimensiune a unui eveniment care este el însuși pur factic, având însă proprietatea de a avea nevoie, pentru a continua, de iluzia înțelegerii" (D. Heinrich (1984), p. 514). Obiectul nu mai este acum rațiunea negatoare de ficțiuni, ci poiesis-ul autoconservării augmentatoare de viață a subiecților, care trăiesc cu și din ficțiunile lor – ficțiuni ce trebuie afirmate doar în virtutea funcției lor.

Aceasta înseamnă totodată o afirmare de natură *funcționalistă* a valabilității adevărului, care este în genere constitutivă pentru reproducerea vieții cu sens. Tocmai această valabilitate a adevărului raportată la perspectiva gnoseologică a fiecărui subiect – nici mai mult, dar nici mai puțin – trebuie să fie revendicată de către însăși teoria ce s-a specializat într-o asemenea cunoaștere a reproducerii vieții cu sens. Teoria trebuie să se înțeleagă chiar pe sine însăși ca fiind un produs al asigurării autoaugmentative a supraviețuirii unui subiect ce se reproduce doar grație unei lumi fictive valabile *pentru el.* Perspectivismul își mai pierde o parte din caracterul său înfricoșător, dacă avem în vedere că nu este vorba de un subiect oarecare, ci de un subiect cunoscător înalt specializat, educat pentru autocunoaștere. Aceasta corespunde mai precis aproximativ aplicării reflexive a teoriei sistemelor, prin care teoria socială, ca activitate a unui subsistem al societății orientat către reducerea complexității, se relativizează. Această mișcare o face Luhmann.

Luhmann folosește conceptele fundamentale proprii ciberneticii și teoriei generale a sistemelor pentru a combina în manieră originală intuițiile lui Kant și Nietzsche. Activitățile constitutive de lume ale unui subiect transcendental ce și-a pierdut statutul său detașat de lume și a decăzut pe treapta subiectului empiric sunt reconceptualizate ca operații ale unui sistem ce funcționează autoreferent cu sens, capabil de reprezentări două tradiţii opuse şi combină motive de gândire într-un joc de limbaj de factură cibernetică ce caracterizează nivelul la care situează el teoria sistemică a societăţii. Luhmann transferă aceleaşi calităţi – pe care Foucault le atribuise, cu ajutorul unui concept transcendental-istorist de putere, formaţiunilor discursive – pe seama sistemelor ce operează autoreferenţial şi elaborează sens.[519] Întrucât odată cu conceptul de raţiune Luhmann abandonează şi intenţia criticii raţiunii, el poate astfel să transforme în expresii descriptive toate expresiile cărora Foucault le dădea încă un sens denunţător. Sub acest aspect, Luhmann împinge la extrem afirmarea neoconservatoare a modernităţii sociale, şi o aduce, de asemenea, pe o culme a reflecţiei unde tot ceea ce avocaţii postmodernităţii ar putea invoca a fost deja gândit dinainte, fără lamentări şi mai diferenţiat. În plus, funcţionalismul sistemic nu se expune obiecţiei că n-ar putea da seamă de propriul statut: el se plasează fără şovăire în sistemul ştiinţei şi se prezintă drept teorie „specializată în universal". Tot atât de puţin i s-ar putea reproşa o tendinţă către nivelare. Teoria lui Luhmann, care este astăzi incomparabilă sub raportul puterii de conceptualizare, fanteziei teoretice şi capacităţii de elaborare, suscită în orice caz îndoiala dacă nu cumva preţul plătit pentru „câştigul în abstracţie" este prea mare. Neobositul tocător de reconceptualizări exclude de fapt lumea „subcomplexă" a vieţii ca pe un reziduu nedigerabil – aşadar tocmai domeniul de fenomene ce atrage asupra sa interesul unei teorii sociale ce nu şi-a tăiat încă toate punţile cu experienţele preştiinţifice ale crizei.

În ceea ce priveşte economia capitalistă, Marx nu distinsese între noul nivel al diferenţierilor sistemice, care se constituie odată cu un sistem economic controlat de către medii, şi formele specifice de clasă ale instituţionalizării sale. Pentru el, eliminarea structurilor de clasă şi disoluţia particularităţilor sistemice ale domeniilor de acţiune diferenţiate funcţional şi reificate alcătuiau un unic sindrom. Luhmann comite o eroare complementară. Privitor la noul nivel al diferenţierilor sistemice, el pierde din vedere faptul că medii de control precum banul sau puterea, prin care sistemele funcţionale se detaşează de lumea vieţii, trebuie să fie din nou instituţionalizate în lumea vieţii. De aceea efectele cu caracter de clasă ale distribuţiei, efecte ale unei ancorări a mediilor în norme de proprietate şi constituţionale, nu sunt la el

---

interioare ale lumii sale înconjurătoare. Productivitatea creatoare de ficţiuni a unei autoconservări augmentatoare de viaţă a subiecţilor pentru care diferenţa între adevăr şi iluzie şi-a pierdut sensul, este reconceptualizată ca asigurarea perpetuării unui sistem utilizator de sens, asigurare ce domină complexitatea lumii înconjurătoare şi îşi augmentează propria complexitate. (Cf. mai jos, *Excurs asupra lui Luhmann*)

[519] Asupra acestui fapt mi-a atras atenţia A. Honneth (1985), 214.

tematizate. „Incluziunea”, în sensul accesului egal justificat al fiecăruia la toate sistemele de funcțiuni, apare astfel ca o urmare, necesară în logica sistemului, a procesului de diferențiere.[520] În timp ce, pentru Marx, odată revoluția reușită, contextele funcționale autonomizate sistemic se vor dizolva cândva în neant, pentru Luhmann, lumea vieții în societatea funcțional diferențiată a modernității și-a pierdut de pe acum deja orice semnificație. Din ambele perspective dispare acea întretăiere-opoziție ale imperativelor sistemului și lumii vieții care explică caracterul ambivalent al modernizării sociale.

Paradoxurile raționalizării sociale – pe care le-am dezvoltat în altă parte[521] – se pot rezuma, simplificând mult, astfel. Raționalizarea lumii vieții trebuie să fi atins un grad determinat de maturizare mai înainte ca înăuntrul ei mediile care sunt banul și puterea să poată fi instituționalizate juridic. Cele două sisteme de funcțiuni ale economiei de piață și statului administrativ, ce au depășit orizontul ordinii ansamblului statal a societăților stratificate pe clase, distrug în primul rând formele de viață tradiționale ale vechii societăți europene. Dinamica proprie a celor două subsisteme intersectate funcțional reacționează însă asupra formelor de viață raționalizate ale societății moderne care le fac posibile pe măsură ce procesele de monetarizare și birocratizare pătrund în zonele centrale ale reproducerii culturale, integrării sociale și socializării. Forme de interacțiune de natura mediilor nu pot interveni în domeniile vieții – care, conform funcției lor, depind de acțiunea orientată comunicativ – fără ca să se instaleze efecte secundare patologice. În sistemele politice ale societăților capitaliste dezvoltate se conturează structuri de compromis care, privite istoric, pot fi concepute ca reacții ale lumii vieții la particularitatea sistemică și creșterea în complexitate a procesului economic capitalist și a aparatului de stat ce monopolizează puterea. Această istorie a genezei își lasă încă urmele în opțiunile pe care le menține deschise compromisul, ajuns astăzi în criză, al statului social.[522]

Opțiunile sunt determinate de logica unei politici orientate către imperativele sistemice economice și statale. Ambele subsisteme controlate de medii, ce constituie reciproc ambiente unul pentru celălalt, trebuie totuși să se adapteze inteligent unul altuia – și nu doar să-și externalizeze reciproc costurile, pentru a greva astfel un sistem global incapabil de autoreflecție. Înăuntrul spațiului de joc al unei asemenea politici, controversată este doar repartizarea corect dozată a sarcinilor problematice între subsistemele stat și economie. Unii văd cauzele crizei în dinamica proprie dezlănţuită a economiei, alţii în lanţurile birocratice pe care şi le văd impuse. Controlarea socială a capitalismului sau retransferarea problemelor de la administraţia planificatoare la nivelul pieţei sunt terapiile corespondente. Una din părţi vede sursa dereglărilor induse sistemic ale cotidianităţii în forţa de muncă monetarizată, alta în paralizarea birocratică a iniţiativei proprii. Dar ambele părţi sunt de acord că domeniile de interacţiune ale lumii vieţii – domenii lipsite de apărare în faţa motoarelor modernizării sociale, statul şi economia – joacă doar un rol pasiv.

---

[520] N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, München 1981, 25 sqq.

[521] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, ed. cit., vol. II, cap. 8.

[522] Cf. analizele lui C. Offe, *Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates*, în Offe (1983), 323 sqq.

Între timp, legitimiştii statului social sunt peste tot în retragere, pe când neoconservatorii întreprind nestingheriţi tentativa de a denunţa compromisul reprezentat de statul social – sau cel puţin de a-i redefini condiţiile. Neoconservatorii îşi asumă, pentru o ameliorare energică a condiţiilor de valorificare a capitalului, costuri care pe termen scurt ar putea fi puse în seama lumii vieţii a subprivilegiaţilor şi excluşilor, dar şi riscuri ce se răsfrâng asupra societăţii ca întreg. Apar noile structuri de clasă ale unei societăţi segmentate în zone ale căror margini devin tot mai ample. Creşterea economică este ţinută în mişcare prin impulsuri inovative, impulsuri ce sunt pentru prima oară puse *intenţionat* în legătură cu o spirală a înarmărilor ieşită de sub control. În acelaşi timp, obstinaţia normativă a lumilor raţionalizate ale vieţii, oricât de selectivă, nu îşi mai găseşte expresia doar în cerinţele clasice ale unei mai mari dreptăţi distributive, ci în spectrul mai larg al aşa-numitelor valori postmateriale, în interesul pentru păstrarea fundamentelor naturale şi infrastructurilor comunicative ale unor forme de viaţă foarte diferenţiate. Astfel se nasc, între imperativele sistemului şi cele ale lumii vieţii, noi conflicte de-a lungul suprafeţelor de fricţiune, conflicte ce nu mai pot fi închise între structurile actuale de compromis. Se pune astăzi întrebarea dacă se mai poate institui un nou compromis după vechile reguli ale politicii orientate sistemic – sau dacă managementul crizei aplicat la crizele cauzate sistemic şi percepute ca sistemice este efectuat prin mişcări sociale ce nu se mai orientează către nevoia de control a sistemului, ci către *trasarea de graniţe* între sistem şi lumea vieţii.

IV

Cu această întrebare atingem celălalt moment – posibilitatea unui control la scară mare al crizei, posibilitate pentru care altădată filosofia praxisului oferise instrumentul praxisului revoluţionar. Dacă societatea ca întreg nu mai este reprezentată ca un subiect de nivel superior care se cunoaşte, determină şi realizează pe sine, lipsesc atunci căile raportării la sine pe care revoluţionarii ar putea păşi spre a acţiona pentru macrosubiectul paralizat, cu el şi asupra lui. Fără un macrosubiect autoreferent, ceva de genul unei cunoaşteri autoreflexive a totalităţii sociale este tot atât de puţin *conceptibil* ca şi acţiunea societăţii asupra ei însăşi. Din momentul în care intersubiectivitățile de nivel superior ale proceselor publice de formare a opiniei şi voinţei intră în locul subiectului de nivel superior al ansamblului societăţii, raportările la sine de acest fel îşi pierd sensul. Ne putem întreba dacă în condiţiile schimbării premiselor mai are în genere vreun sens să vorbim despre „acţiunea societăţii asupra ei însăşi”.

Autoinfluenţarea necesită pe de o parte un centru reflexiv, în care societatea aflată în cursul unui proces de înţelegere de sine să constituie o cunoaştere de sine, iar pe de altă parte un sistem executiv care să acţioneze ca parte asupra întregului şi să poată influenţa întregul. Pot societăţile moderne să satisfacă aceste două condiţii? Cu referire la acestea, teoria sistemelor schițează imaginea societăţilor acentrice, „fără organe centrale”.[523] Conform ei, lumea vieţii s-a descompus fără rest în sisteme parţiale specializate funcţional precum economia, statul, educaţia, ştiinţa ş.a.m.d. Aceste monade sistemice, care au substituit relațiile intersubiective epuizate prin raporturi funcţionale, se raportează simetric una la alta, fără ca echilibrul lor precar să poată fi reglat la nivel macrosocial. Ele trebuie să se echilibreze reciproc, pentru că nici una din funcţiile macrosociale ce se concretizează prin ele nu ajunge să dețină un *primat* macrosocial. Nici unul dintre aceste subsisteme nu ar putea ajunge în vârful ierarhiei şi nu ar putea să reprezinte întregul aşa cum altădată, în societăţile stratificate, împăratul reprezenta imperiul său. Societăţile moderne nu mai dispun de o instanţă centrală de autoreflecţie şi control.

Din perspectiva teoriei sistemelor, numai sistemele parţiale îşi dezvoltă ceva de genul unei *conştiinţe de sine*, şi anume doar cu privire la *propria* funcţie. Aici, întregul se mai reflectă doar din perspectiva sistemului parţial, ca fiind *ambientul* social: „Prin aceasta, un consens care să funcţioneze în ansamblul societăţii asupra a ceea ce este şi ceea ce este valabil devine dificil şi, propriu-zis, imposibil; ceea ce este folosit drept context funcţionează în forma a ceva recunoscut provizoriu. În plus, există sintezele de realitate specializate funcţional, autentic productive, la nivelele complexităţii, sinteze ce şi le poate efectua fiecare sistem funcţional pentru sine, dar care nu se mai lasă însumate într-o concepţie de ansamblu asupra lumii în sensul unei *congregatio corporum* sau al unei *universitas rerum*."[524] Acest „provizoriu" este explicat astfel de Luhmann într-o notă de subsol: " A fost o decizie aparte a filosofiei husserliene, cu urmări considerabile în discuțiile sociologice, de a acorda acestui provizoriu, cu titlul de „lume a vieții", poziția unei baze de plecare ce deține valabilitatea ultimă a unui apriori concret." Conform lui, ar fi sociologic de nesusținut să postulezi pentru lumea vieții un fel de „preeminență ontologică".

---

[523] N. Luhmann (1981), p. 22.

Moştenirea apriorismului husserlian poate însemna o povară pentru diversele varietăţi ale fenomenologiei sociale[525]; însă conceptul de lume a vieții din teoria comunicării s-a eliberat de ipotecile filosofiei transcendentale. La acest concept se va putea cu greu renunța, dacă vrem să dăm socoteală de realitatea fundamentală care este socializarea *lingvistică*. Participanţii la o interacţiune nu ar putea performa acte de vorbire eficiente din punct de vedere al coordonării fără a presupune pentru toți participanţii o lume a vieții împărtăşită intersubiectiv, adaptată situației lingvistice şi ancorată somatocentric. Fiecare lume a vieţii constituie pentru aceia ce acţionează orientat spre înțelegere, la persoana I singular sau plural, o totalitate de contexte de sens şi referință cu un punct zero în sistemul de coordonate alcătuit de timpul istoric, spaţiul social şi câmpul semantic. În plus, diferitele lumi ale vieții ce vin în contact nu se opresc *una lângă cealaltă* fără a se înțelege. Ca totalități, ele sunt trase în vârtejul pretenției lor de universalitate şi-şi prelucrează diferenţele reciproce până când, cum spune Gadamer, universurile lor de înţelegere se „contopesc". De aceea şi societățile moderne, în mare măsură descentrate, menţin în acţiunea comunicativă cotidiană un centru virtual de autoînţelegere, plecând de la care chiar şi sisteme de acţiune cu funcţii specifice rămân, atâta timp cât nu depăşesc orizontul lumii vieţii, în bună măsură intuitive. Acest centru e neîndoielnic şi o proiecţie, însă una eficace. Proiectele totalității policentrice, venindu-şi reciproc în întâmpinare, oferindu-se unul altuia şi încorporându-se reciproc, produc centre concurente. Chiar şi identitățile colective plutesc pe curgerea interpretărilor şi se potrivesc mai degrabă cu imaginea unei rețele fragile decât cu aceea a unui centru stabil al autoreflecţiei.

Praxisul cotidian oferă totuşi şi în societățile nestratificate – cele care prin urmare nu mai dispun de o cunoaştere de sine în formele tradiţionale ale unei autoprezentări reprezentative – un spaţiu pentru procesele naturale ale autoînţelegerii şi formării identităţii. Şi în societățile moderne se formează, din polifonicele şi confuzele proiecte ale totalității, o conştiinţă comună difuză. Aceasta se lasă concentrată şi articulată mai clar pe baza temelor specifice şi a contribuţiilor ordonate; în cadrul proceselor superioare şi condensate de comunicare ale unei sfere publice se ajunge la o mai mare claritate. Tehnologiile comunicării – aşa cum erau mai înainte tiparul şi presa, iar mai apoi radioul şi televiziunea – fac disponibile exprimări pentru aproape orice fel de context şi fac posibilă o reţea în înalt grad diferenţiată de sfere publice locale şi supraregionale, literare, ştiinţifice şi politice, intrapartinice sau specifice asociaţiilor, dependente de medii sau subculturale. În sferele publice devin instituţionalizate procese de formare a opiniei şi voinţei care, oricât de specializate ar fi, sunt orientate către difuziune şi întrepătrundere reciprocă. Graniţele sunt permeabile: fiecare sferă publică este totodată deschisă şi către altă sferă publică. Ele îşi datorează structurile lor discursive unei tendinţe universaliste cu greu ascunse. Toate sferele publice parţiale trimit către o sferă publică cuprinzătoare, în care societatea în ansamblu îşi formează o cunoaştere de sine. Iluminismul european a prelucrat această experienţă şi a preluat-o în structura programului ei.

---

[524] N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. I, Ffm. 1980, 33.

[525] U. Mathiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt*, München 1984.

Ceea ce Luhmann numeşte „consens funcţionând macrosocial" este dependent de context şi failibil – în realitate provizoriu. Însă *există* această cunoaştere reflexivă a societăţii în ansamblu. Aceasta se datorează însă doar intersubiectivităţii de un nivel superior a sferelor publice şi de aceea nu mai poate satisface criteriile de autoreflecţie ale unui macrosubiect. Fireşte, un asemenea centru de autoînţelegere nu mai e suficient pentru ca societatea să acţioneze asupra sa înseşi; pentru aceasta ar mai fi încă nevoie de o instanţă centrală de control, care să primească şi să transforme cunoaşterea şi impulsurile sferei publice.

Conform reprezentărilor normative ale tradiţiei noastre politice, aparatul statal legitimat democratic – transferat de la autoritatea regală la cea a poporului – trebuie să poată îndeplini opinia şi voinţa publicului format din cetăţeni. Cetăţenii înşişi iau parte la constituirea colectivă a conştiinţei, însă nu pot acţiona colectiv. Poate însă s-o facă statul? „Acţiune colectivă" ar însemna totuşi ca statul să transfere organizatoric cunoaşterea constituită intersubiectiv a societăţii de la sine însuşi către o autodeterminare a societăţii. De această posibilitate trebuie totuşi să ne îndoim, şi aceasta deja pe temeiul teoriei sistemelor. Politica a devenit astăzi efectiv sarcina unui subsistem diferenţiat funcţional; şi acesta nu dispune, faţă de celelalte subsisteme, de autonomia ce ar fi necesară pentru un control central, adică pentru o autoinfluenţare pornind de la societate ca totalitate şi întorcându-se tot asupra ei.

Este evident că în societăţile moderne există o asimetrie între capacităţile (reduse) de autoînţelegere şi capacităţile (absente) de autoorganizare ale societății ca întreg. O dată schimbate premisele, nu mai există nici un echivalent pentru modelul din filosofia subiectului al autoinfluențării, în general, și pentru înțelegerea hegelian-marxistă a praxisului revoluționar în particular.

Această idee s-a răspândit cu mare eficacitate pe seama unei experiențe specifice pe care au putut-o avea îndeosebi partidele muncitorești și sindicatele în realizarea proiectului statului social, de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial încoace. Nu vorbesc despre problemele economice care au decurs din legislația socială de succes din timpul perioadei de reconstrucție, nici despre limitele puterii sau capacității de intervenție a administrației planificatoare, și în genere nu vorbesc despre probleme de *control*. Am în vedere mai degrabă o schimbare caracteristică în perceperea puterii de stat legitimate democratic, care ar trebui introdusă în scopul „domesticirii sociale" a sistemului economic capitalist crescut natural, în special în scopul unei neutralizări a efectelor distructive pe care o creștere afectată de crize le are asupra existenței și lumii vieții a celor ce muncesc și sunt dependenți.[526] Faptul că statul a intervenit activ nu doar în circuitul economic, ci și în cel al vieții cetățenilor săi a fost văzut de către avocații statului social ca neproblematic – aceasta se întâmpla tocmai în scopul ca, prin intermediul relațiilor de muncă și angajare, să fie reformate condițiile de viață ale cetățenilor. La baza acestuia stătea ideea tradiției democratice conform căreia societatea ar putea acționa asupra ei înseși folosind instrumentul neutru al puterii politico-administrative. Tocmai această așteptare a fost înșelată.

Între timp, o rețea tot mai deasă de norme juridice, de birocrații statale și parastatale împânzește viața de zi cu zi a clienților potențiali și reali. Discursuri extensive asupra juridicizării și birocratizării, în general, asupra efectelor contraproductive ale politicii statului social în particular, asupra profesionalizării și scientificizării serviciilor sociale au atras atenția asupra unei stări de fapt ce arată limpede că mijloacele juridico-administrative ale implementării programelor statului social nu reprezintă un mediu pasiv, lipsit de însușiri, ca să spunem așa. Mai degrabă, de ele este legat un praxis al izolării stărilor de fapt, al normalizării și supravegherii, a cărui putere reificatoare și subiectivantă Foucault a urmărit-o până în cele mai mici ramificări capilare ale comunicării cotidiene. Deformările unei lumi a vieții reglementate, dezmembrate, controlate și asistate sunt cu siguranță mai subtile decât formele palpabile ale exploatării materiale și pauperizării; însă conflictele sociale – ce sunt astfel transferate asupra psihicului şi corporalului, şi interiorizate – nu sunt din această cauză mai puțin distructive.

---

[526] Mă sprijin în cele ce urmează pe eseul cu același titlu din J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Ffm. 1985.

Astăzi este vizibilă contradicția imanentă proiectului statului social ca atare. Scopul său substanțial era eliberarea unor forme de viață structurate egalitar, care să deschidă totodată spații de joc pentru spontaneitate şi împlinire individuală. Însă prin producerea de noi forme de viață, puterea ca mediu a fost suprasolicitată. După ce statul s-a diferențiat drept unul între mai multe sisteme funcționale controlate de medii, lui nu-i mai este permis să se considere instanța centrală de control în care societatea îşi reuneşte capacitățile de autoorganizare. Proceselor difuze, dar încă centrate pe ansamblul societății, de formare a opiniei şi voinței ale unei sfere publice generale li se opune un sistem funcțional devenit autonom, care depăşeşte orizonturile lumii vieții. Acest sistem îşi interzice perspectivele macrosociale şi nu poate percepe societatea ca întreg decât din perspectiva unui sistem parțial.

Din luciditatea istorică asupra unui proiect de stat social coagulat birocratic izvorăşte o nouă privire, ascuțită oarecum stereoscopic, asupra „politicului". Alături de specificitatea sistemică a unui mediu de putere aplicabil numai în aparență rațional, devine vizibilă o a doua dimensiune. Sfera publică politică, în care societățile complexe se distanțează normativ de sine şi prelucrează colectiv experiențele crizei, îşi ia față de sistemul politic o distanță asemănătoare ca şi, mai înainte, față de cel economic. Primul sistem a căpătat un caracter la fel de problematic, în orice caz ambiguu, ca şi acesta din urmă. Acum, sistemul politic însuşi este perceput ca sursă de probleme, nu doar ca mijloc de soluționare a problemelor. Ceea ce ajunge astfel la conştiință este *diferența între probleme de control şi probleme de înțelegere.* Devine manifestă diferența între dezechilibre sistemice şi patologii ale lumii vieții, aşadar între perturbări ale reproducerii materiale şi întreruperi ale reproducerii simbolice a lumii vieții. Devine cognoscibilă diferența între deficitele pe care structuri inflexibile ale lumii vieții – prin dispariția motivației sau a legitimării – le pot provoca furnizării de sisteme de ocupare (a forței de muncă) şi de dominație – şi fenomenele unei colonizări a lumii vieții din partea imperativelor sistemelor de funcțiuni, care-şi externalizează costurile. Pe baza acestor fenomene se arată că operațiile de control şi înțelegere reprezintă resurse ce nu pot fi substituite una cu cealaltă într-o măsură arbitrară. Banul şi puterea nu pot nici cumpăra, nici impune solidaritate şi sens. Pe scurt, rezultatul ajungerii la luciditate e o nouă stare a conştiinței, în care proiectul statului social devine într-o oarecare măsură reflexiv şi se orientează către domesticirea nu doar a economiei capitaliste, ci şi a statului însuşi.

Dar dacă nu doar capitalismul, ci şi statul intervenţionist însuşi trebuie „îmblânzit social", atunci această sarcină trebuie redefinită. Proiectul statului social încredinţase capacităţii de planificare a administraţiei publice influenţa stimulatoare asupra mecanismului de autocontrol al unui *alt* subsistem. Dacă această „reglementare" iniţiată indirect trebuie acum să se extindă asupra înseşi operaţiunilor de organizare ale statului, modul de influenţare nu mai poate fi din nou determinat drept control indirect. Un nou potenţial de *control* ar putea fi de fapt instaurat doar printr-un *alt* subsistem. Chiar dacă s-ar găsi un asemenea sistem legat în serie, după un acces repetat de deziluzie şi distanţare ar apărea totuşi din nou problema că *perceperile crizelor lumii vieţii* nu se lasă traduse fără rest în *probleme de control referitoare la sistem*.

Este vorba, în schimb, despre construirea de praguri de stop în cadrul schimbului între sistem şi lumea vieţii, şi de inserarea de senzori în cadrul schimbului între lumea vieţii şi sistem. Probleme-limită de acest gen se pun de fiecare dată când o lume a vieţii amplu raţionalizată trebuie protejată faţă de imperativele insuportabile ale sistemului de ocupare a forţei de muncă sau faţă de efectele secundare penetrante ale protecţiei administrative a existenţei. Excomunicarea sistemică – pe care piaţa capitalistă a muncii o exercită asupra vieţii celor capabili de muncă, pe care reţeaua autorităţilor operatoare, regulatoare şi de supraveghere o exercită asupra formei de viaţă a clienţilor, pe care competiţia devenită autonomă a înarmării nucleare o exercită asupra aşteptării de viaţă a popoarelor – nu va fi înfrântă prin faptul că sistemele învaţă să funcţioneze mai bine. Mai degrabă ar trebui ca impulsuri venite din lumea vieţii să se poată deversa în autocontrolul sistemelor funcţionale.[527] Aceasta necesită, fireşte, o relaţie schimbată între sfere publice autonome, autoorganizate, pe de o parte, şi domeniile de acţiune controlate de bani şi putere, pe de altă parte; cu alte cuvinte, o nouă diviziune a puterii pe dimensiunea integrării sociale. Puterea social-integratoare a solidarităţii ar trebui să se poată afirma în faţa mediilor de control integrative în sistem care sunt banul şi puterea.

Numesc autonome acele sfere publice care nu sunt produse şi întreţinute de către sistemul politic în scopul procurării legitimării. Centrele de comunicare condensată apărute spontan în microsectoarele praxisului cotidian se pot dezvolta până la nivelul de sfere publice autonome şi se pot fixa ca intersubiectivităţi autosusţinute, superioare doar în măsura în care potențialul lumii vieții este folosit în vederea autoorganizării și utilizării autoorganizate a mijloacelor de comunicare. Formele ale autoorganizării întăresc capacitatea colectivă de acțiune. Fără îndoială, organizările aflate în preajma nivelului de bază nu trebuie să treacă pragul către organizarea formală, autonomizată ca sistem. De altfel, ele plătesc incontestabila creștere în complexitate prin aceea că scopurile organizării se detașează de orientările și atitudinile membrilor și cad, în schimb, în dependența de imperativele de conservare și lărgire a patrimoniului de organizare. Asimetria dintre capacitățile de autoreflecție și autoorganizare, pe care am atribuit-o societăților moderne în întregul lor, se repetă acum la nivelul autoorganizării proceselor de formare a opiniei și voinței.

---

[527] Reflecţiile asupra unei „teorii societale a controlului" ale lui H. Wilke, *Entzauberung des Staates*, Königstein 1983, 129 sqq., sunt mai înainte de toate interesante prin aceea că autorul analizează, destul de incoerent, influenţarea reciprocă a sistemelor autopoietice după modelul înţelegerii intersubiective.

Aceasta n-ar trebui să constituie un impediment, dacă ne gândim că influențarea indirectă asupra mecanismelor individuale de autocontrol al subsistemelor diferențiate funcțional înseamnă ceva cu totul diferit decât acțiunea orientată către un scop a societății asupra sa însăși. Închiderea autoreferențială face sistemul funcțional politic și economic imun la tentativele de intervenție, în sensul intervenirii *nemijlocite*. Aceeași proprietate face totuși sistemele de această dată sensibile la stimulii ce țintesc la o creștere a capacității lor de autoreflecție, adică a sensibilității la reacția ambientului față de activitățile lor. Sferele publice autoorganizate ar trebui să dezvolte o combinație înțeleaptă de putere și autolimitare inteligentă, combinație necesară pentru a sensibiliza mecanismele de autocontrol ale statului și ale economiei față de rezultatele orientate către un scop ale formării radical-democratice a voinței. În locul modelului autoinfluențării societății intră în scenă modelul unui conflict de graniță, ținut sub control de lumea vieții, între aceasta din urmă și cele două subsisteme, superioare prin complexitate și numai foarte indirect influențabile, sisteme de a căror activitate lumea vieții este dependentă.

Sferele publice autonome își pot trage puterea numai din resursele lumilor vieții amplu raționalizate. Aceasta este valabil în primul rând pentru cultură, adică pentru potențialul de interpretare a lumii și a lor înșilor pe care-l au știința și filosofia, pentru potențialul iluminist al ideilor morale și juridice strict universaliste, nu în ultimul rând pentru conținuturile radicale de experiență ale modernității estetice. Faptul că, astăzi, mișcările sociale preiau trăsăturile revoluțiilor culturale nu e întâmplător. De altfel, aici devine observabilă o slăbiciune structurală ce este imanentă tuturor lumilor moderne ale vieții. Mișcările sociale își primesc forța de impact din amenințarea la adresa identităților colective bine conturate. Deși asemenea identități rămân mereu atașate particularismului unei forme de viață determinate, ele trebuie să adopte în sine conținutul normativ al modernității – acel failibilism, universalism și subiectivism care subminează de fiecare dată forța și structura concretă a oricărui particular. Statul democratic național și constituțional, rezultat al Revoluției Franceze, era până acum singura formațiune de identitate reușită la scara istoriei universale, care putea concilia fără constrângere generalul și particularul. Partidul comunist nu a fost capabil să dizolve identitatea statului național. Dacă nu în națiune, atunci în ce alt sol mai pot astăzi prinde rădăcini orientările valorice cu caracter universalist?[528] Comunitatea atlantică de valori, ce se cristalizează în jurul NATO, e doar puțin mai mult decât o formulă de propagandă pentru ministerele apărării. Europa lui Adenauer și a lui De Gaulle oferă doar suprastructura pentru baza unei uniuni comerciale. Ca imagine opusă acestei Europe a Pieței Comune, intelectualii de stânga din timpurile recente trasează un proiect cu totul diferit.

Visul acestei identități europene complet diferite, care-și asumă cu hotărâre moștenirea raționalismului occidental, se formează într-un moment în care Statele Unite, sub drapelul unei „a doua revoluții americane”, sunt pe punctul de a recădea în iluziile modernității timpurii. În utopiile ordinii ale vechilor romane ale Statului, formele de viață raționale intră într-o înșelătoare simbioză cu stăpânirea tehnică a naturii și cu o mobilizare brutală a forței sociale de muncă. Această echivalare a fericirii și emancipării cu puterea și producția a iritat încă de la începuturi înțelegerea de sine a modernității – și a pus pe ordinea de zi două sute de ani de critică a modernității.

Însă același gest de dominare, utopic în sensul rău, continuă acum să trăiască într-o caricatură ce pune masele în mișcare. SF-ul războiului stelelor este pentru planificatorii de ideologie suficient de bun pentru a declanșa – cu viziunea macabră a unui spațiu cosmic militarizat – impulsul inovativ ce pune pe picioare colosul capitalismului mondial pentru următoare rundă tehnologică. Vechea Europă va găsi calea către o nouă identitate doar atunci când va opune scurtcircuitului între creșterea economică, cursa înarmărilor și „vechile valori” viziunea unei evadări de sub constrângerile sistemice autoimpuse, când va pune capăt confuziei – ca și cum conținutul normativ al modernității, acumulat în lumile raționalizate ale vieții, ar putea fi eliberat doar în sisteme ce devin tot mai complexe. Faptul că capacitatea internațională de concurență – pe piețe sau în spațiul cosmic – este indispensabilă pentru pura supraviețuire este una din certitudinile cotidiene în care se condensează constrângerile sistemice. Fiecare justifică expansiunea și intensificarea propriilor forțe prin expansiunea și intensificarea forțelor altora, de parcă nu regulile jocului social-darwinist ar fi cele care stau la baza jocului de forțe. Europa modernă a creat presupozițiile spirituale și fundamentele materiale pentru o lume în care această mentalitate a luat locul rațiunii – acesta este adevăratul nucleu al criticii rațiunii practicate începând cu Nietzsche. Cine altcineva decât Europa ar putea obține din *propriile* tradiții discernământul, energia, curajul viziunii – tot ceea ce ar fi necesar pentru a răpi forța formatoare de mentalitate premiselor de multă vreme nonmetafizice, metabiologice ale unei constrângeri oarbe către menținerea și potențarea sistemului?

---

[528] Cf. J. Habermas, „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?”, în *idem*, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Ffm. 1976, 92 sqq.

Excurs asupra preluării moștenirii filosofici subiectului în teoria sistemelor a lui Luhmann

N. Luhmann a prezentat „schița" unei teorii generale a societății.[529] El face cu ea bilanțul provizoriu al unei expansiuni teoretice tot mai extinse și menținându-se peste decenii, astfel încât proiectul poate fi acum văzut în ansamblul său. Credem, în orice caz, că înțelegem mai bine ceea ce se petrece sub ochii noștri. Întreprinderea lui Luhmann caută să se alăture mai puțin tradiției specializate a teoriei sociale de la Comte până la Parsons, cât mai degrabă istoriei problematicii filosofiei conștiinței de la Kant la Husserl. Această teorie a sistemelor nu conduce sociologia în vreun fel pe cărarea sigură a științei; ea se prezintă mai degrabă drept succesoarea unei filosofii apuse. Vrea să moștenească conceptele fundamentale și problematizările filosofiei subiectului și totodată să depășească capacitatea acesteia de a rezolva probleme. Cu aceasta are loc o schimbare de perspectivă ce răpește obiectul autocriticii unei modernități neîmpăcate cu sine. Teoria sistemică a societății, aplicată la ea însăși, nu are altă soluție decât să se situeze afirmativ față de creșterea complexității societăților moderne. Mă interesează în acest moment dacă prin această reatribuire, efectuată distanțat, a moștenirii filosofiei subiectului sunt de asemenea transferate teoriei sistemelor și acele probleme mai vechi, lăsate ca moștenire, care, de la moartea lui Hegel, au produs îndoielile, examinate de noi, față de rațiunea centrată în subiect ca principiu al modernității.[530]

---

[529] N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Ffm. 1984.

[530] Ca unul pățit, știu desigur că facem o nedreptate bogăției unei teorii dacă o abordăm ferm sub un singur aspect – însă doar sub acest aspect ne interesează ea în contextul de față.

I

Dacă am vrea să introducem – fără o pierdere de nivel – conceptul de sistem, dezvoltat în contexte cibernetice și biologice, în locul conceptului de subiect cunoscător, dezvoltat de la Descartes până la Kant, ar trebui să fie efectuate următoarele redispuneri. În locul raportului interior-exterior dintre subiectul cunoscător și lume – ca totalitate a obiectelor cognoscibile – intră relația sistem-ambient. În ceea ce privește operațiile conștiinței, cunoașterea lumii și cunoașterea de sine au constituit problema de referință. Acum, această problemă este subordonată celei a conservării și lărgirii patrimoniului sistemului. Autoreferențialitatea sistemului este modelată după cea a subiectului. Sistemele nu se pot raporta la altceva fără a se raporta la sine și fără a se asigura reflexiv de sine. Evident, „sinele" sistemului se deosebește de cel al subiectului, pentru că nu se concentrează în „eu"-ul din „eu gândesc" aperceptiv care, după formularea lui Kant, trebuie să poată însoți toate reprezentările mele. Teoria sistemelor trebuie să țină la distanță de „sinele" autoreferirii toate conotațiile unei identități, produse prin activități de sinteză, a conștiinței de sine. Autoreferențialitatea caracterizează activitățile individuale ale sistemului în modul său de operare; însă din autoreferiri punctuale nu ia naștere nici un centru în care sistemul ca întreg se face prezent pentru sine și în care se cunoaște în forma conștiinței de sine. În acest fel, conceptul de reflexivitate este despărțit de acela de conștiință. Firește, este atunci nevoie de un echivalent pentru substratul de conștiință al acelei autoreferiri prin care se distinge treapta vieții socioculturale. Ca rezultat emergent, Luhmann introduce un concept special de „sens". Pentru aceasta, se folosește de descrierile fenomenologice ale lui Husserl, pentru care semnificația unei expresii simbolice trimite la o intenție aflată la baza ei; „intenția" este, față de „semnificație", conceptul mai primitiv. Corespunzător, Luhmann definește „sensul" la nivel prelingvistic drept un context de trimitere al posibilităților actualizabile, context raportat la intenționalitatea trăirii și acțiunii. În locul subiecților capabili de conștiință de sine intră astfel sisteme ce elaborează sensul sau îl prelucrează.

Din această substituire conceptuală ce menține figuri de gândire ale filosofiei subiectului în forma analogiilor structurale derivă – pe fundalul mișcării de gândire de la Kant, trecând prin Hegel, până la Marx – consecințe lămuritoare. *Prima* privește transformarea empiristă a abordării filosofic-transcendentale. Ce-i drept, relația sistem-ambient este gândită în întregime după modelul unei lumi constituite prin conştiinţa transcendentală. În măsura în care sistemul se delimitează de ambientul său, el îl *constituie* pe acesta, pentru sine, ca pe un orizont universal de sens. Dar sistemele ce elaborează sensul se prezintă numai la plural; ele apar şi se menţin în condiţiile marginale contingente ale unui ambient supercomplex şi nu sunt armonizate în prealabil precum subiecţii empirici în forma unitară a unei conştiinţe transcendentale în genere. În locul lumii unice, întemeiate transcendental, apar ambientele multiple, relative la sistem.[531] Teoreticianul sistemelor întâlneşte diverse relaţii sistem-ambient în domeniul său de obiecte. În măsura aceasta, distincţia între transcendental şi empiric îşi pierde semnificaţia.

În al doilea rând, teoria sistemelor depăşeşte cu această decizie, ca şi Hegel la vremea sa, limitele idealismului subiectiv. Hegel căpătase acces nu doar la dimensiunea temporală a istoriei genezei subiectului transcendental; el a văzut structura fundamentală a conştiinţei de sine concretizându-se şi dincolo de subiectul cunoscător, în domeniul spiritului obiectiv (şi absolut). Nu numai spiritul subiectiv este caracterizat de trăsături ale subiectivităţii, ci şi cel obiectiv (şi absolut). Ca şi Hegel cu conceptul de spirit, şi Luhmann îşi câştigă, cu conceptul său de sistem prelucrator de sens, libertatea de mişcare pentru a supune societatea, ca sistem social, unei cercetări similare cu cea a conştiinţei ca sistem psihic. Sistemele prelucratoare de sens coincid cu sistemele dependente de conştiinţă tot atât de puţin ca şi spiritul cu spiritul subiectiv. Pe de altă parte, premisele empiriste necesită o linie clară de separare între evenimente interne sistemului şi evenimente în ambient. De aceea toate sistemele constituie ambiente unul pentru celălalt şi întăresc reciproc complexitatea ambientului, pe care fiecare dintre ele trebuie să o domine. Sistemele nu pot, precum subiecţii, să se combine unul cu altul în agregări de sisteme de grad superior; nici nu sunt incluse dinainte, ca momente, într-o asemenea totalitate. În această privinţă, teoria sistemelor nu face pasul înainte de la idealismul subiectiv la cel obiectiv.

În al treilea rând, rezultă o paralelă cu Marx, care înlocuise „conştiinţa de sine" cu „praxisul" şi dăduse procesului de formare a spiritului o turnură naturalistică. Munca socială trebuia să medieze metabolismul dintre „specie" şi natura exterioară, obiectivată ca ambient. Astfel, procesul circular – care începe cu cheltuirea forţei de muncă şi se reîntoarce la regenerarea forţei de muncă prin producţie şi consumul bunurilor produse – a putut fi reprezentat ca autoproducere reproductivă a speciei. Teoria sistemelor tratează acest fapt ca pe un caz particular al autopoiezei. Ceea ce, după Marx, era valabil pentru reproducerea materială a societății, e valabil pentru sistemele autoreferențiale în genere; fiecare element folosit în sistem trebuie să fie produs de însuşi acest sistem şi nu poate fi preluat „gata de folosire" din ambientul acestuia. Autoreferențialitatea operațiunilor sistemelor prelucratoare de sens are, mai înainte de toate, sensul practic al *autoproducerii*, nu sensul teoretic al autoprezentificării.

---

[531] „Fiecare sistem autoreferenţial are contact doar cu ambientul pe care el însuşi îl face posibil, şi nu cu vreun ambient în sine" (Luhmann (1984), 146).

Pe baza acestor premise, teoria sistemelor împărtăşeşte cu teoria marxistă a societății şi reflecția asupra propriilor contexte ale genezei şi utilizării. Acțiunea cognitivă a teoriei sistemelor se reflectă ca parte componentă şi funcție a proceselor sociale, către care ea se îndreaptă totodată ca obiecte ale ei. Aici, de altfel, teoria marxistă menține un concept al rațiunii care îi permite să stabilească raportul intern al autoreflecției şi valorii de adevăr cu o emancipare de sub forțele naturii exterioare şi interioare.[532] Teoria sistemică dizolvă actele cognitive, chiar şi pe cele proprii, într-o operațiune a sistemului de dominare a complexității şi, prin aceasta, sustrage cunoaşterii orice moment de necondiționare. Teoria sistemelor se înțelege pe sine ca analiză funcțională şi se cunoaşte, grație problemei de referință alese prin această metodă, ca fiind inserată fără soluție de continuitate în contextele funcționale ale autoafirmării sistemice – fără intenția şi forța de a depăşi aceste contexte în vreun fel.[533]

În al patrulea rând, trecerea, reflectată filosofic, la paradigma sistemică, are drept consecință o revizuire cuprinzătoare a conceptualității tradiției occidentale fixate pe ființă, gândire şi adevăr. Cadrul de raportare nonontologic devine explicit dacă înțelegem că cercetarea întreprinsă de teoria sistemelor se concepe pe sine ca un subsistem (al sistemului ştiinței sau societății) cu ambient propriu. În acest ambient, relațiile sistem-ambient găsite alcătuiesc complexitatea pe care teoria sistemelor trebuie s-o capteze şi s-o prelucreze. Prin aceasta, premisele ontologice ale unei lumi autosusținute a ființărilor ordonate rațional, ca şi premisele epistemologice ale unei lumi de obiecte reprezentabile, raportată la subiecți cunoscători, sau premisele semantice ale unei lumi a stărilor de fapt existente, raportată la propoziții asertorice – sunt dintr-o dată invalidate. Toate premisele care, în metafizică, teoria cunoaşterii sau analiza limbajului postulau caracterul de nedepăşit al unei ordini cosmice, al relației subiect-obiect sau al relației între propoziții şi stări de fapt, sunt date la o parte fără a fi discutate. Teoria sistemelor a lui

---

[532] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1968, 59 sqq.

[533] În această privință, Luhmann îl urmează pe Nietzsche, nu filosofia subiectului. Cf. mai sus, nota 8.

Luhmann efectuează o mişcare a gândirii de la metafizică la metabiologie. Oricât de accidental se poate să se fi născut termenul „metafizică", i se poate totuşi atribui semnificaţia unei gândiri ce pleacă de la „pentru noi"-ul fenomenelor fizice şi întreabă despre ce este dincolo de acestea. Am putea atunci numi „metabiologică" o gândire care pleacă de la „pentru noi"-ul vieţii organice – şi trece dincolo de ea; am în vedere fenomenul fundamental, descris cibernetic, al autoafirmării sistemelor autoreferenţiale faţă de un ambient supercomplex. Această diferenţă faţă de ambient, menţinută de sistem însuşi, este pusă ca ceva de nedepăşit.

Autoconservarea augmentativă de sine a sistemului înlocuieşte raţiunea determinată în raport cu fiinţa, gândirea sau expresia. Cu această abordare, Luhmann depăşeşte şi o critică a raţiunii ce vrea să demaşte puterea autoafirmării ca fiind esenţa latentă a unei raţiuni centrate în subiect. Sub numele de raţionalitate a sistemului, raţiunea lichidată ca iraţională *se recunoaşte a fi* tocmai această funcţie: ea *este* ansamblul condiţiilor ce fac posibilă conservarea sistemului. Raţiunea funcţionalistică se exprimă în dezminţirea de sine ironică a unei raţiuni restrânse la reducerea complexităţii. Restrânsă, pentru că acum cadrul de raportare metabiologic nu depăşeşte – aşa cum face teoria comunicării prin conceptul ei de raţiune comunicativă dezvoltat din funcţiile limbajului şi pretenţiile de validitate – ci subminează limitarea logocentrică a metafizicii, filosofiei transcendentale şi semanticii. Raţiunea devine, încă o dată, o suprastructură a vieţii. Sub acest aspect, nu se schimbă nimic prin promovarea „vieţii" la nivelul de organizare al „sensului". Căci prin conceperea în manieră funcţionalistică a sensului, aşa cum vom vedea, conexiunea internă între semnificaţie şi validitate este dizolvată. Se întâmplă ca la Foucault: în cazul adevărului (şi al validităţii în genere) mai interesează doar efectele de genul a-lua-drept-adevărat.

În fine, trecerea de la subiect la sistem are şi o *a cincea* consecinţă relevantă în contextul nostru. O dată cu conceptul de subiect, oricărei autoreferiri posibile i se atribuie un Sine constituit în cunoaşterea de sine. Şi în autodeterminare şi autorealizare este imanentă acea forţă centripetă ce face ca toate mişcările spiritului să culmineze şi să înceteze doar în conştiinţa de sine. Din momentul în care sistemul ia locul „sinelui" în cadrul raportării la sine, cade posibilitatea unei sinteze centralizante a întregului în cunoaşterea de sine; structura raportării la sine rămâne legată doar de elemente individuale. Ea asigură închiderea sistemului – care e totodată deschis către ambient – nu prin intermediul unui centru, ci prin legături la periferie: „Sinele raportării la sine nu e niciodată totalitatea unui sistem închis, şi nu e niciodată actul însuşi al referirii" – mijlocirea cu sine ridicată de Hegel la nivel de absolut – „E vorba întotdeauna numai de momente ale contextului constituirii sistemelor deschise, care poartă autopoiesis-ul acestui context... Justificarea pentru a vorbi aici de autoreferenţă (parţială sau concomitentă) provine din faptul că este vorba de condiţii de posibilitate ale autoproducerii autopoietice." (p. 630)

Această lipsă a sinelui în sistemele autoreferenţiale se oglindeşte acum în caracterul acentric al societăţilor care s-au transformat *în întregul lor* prin diferenţieri funcţionale: „Aceasta are ca urmare faptul că nu se mai poate stabili o perspectivă fixă pornind de la care întregul – fie că-l numim societate sau stat – să poată fi corect observat" (ibidem).

Unitatea societăţilor moderne se prezintă, din perspectivele subsistemelor lor, de fiecare dată diferit. Deja din motive analitice, perspectiva centrală a unei conştiinţe de sine macrosociale a sistemului nu mai poate exista. Dar dacă societăţile moderne nu mai au deloc posibilitatea de a-şi construi o identitate raţională, lipseşte orice punct de referinţă pentru o critică a modernităţii. Chiar dacă am voi să aderăm la această critică *fără o orientare precisă*, ea ar trebui să eşueze în faţa realităţii unui proces de diferenţiere socială care a depăşit de multă vreme concepţiile vechi-europene ale raţiunii. Există tocmai în patosul lui Luhmann, în acest simţ al realităţii legat de raţionalităţile parţiale instituţionalizate, o moştenire în mare parte germană, transmisă de la hegelienii de dreapta, deveniţi sceptici, până la Gehlen.

Deoarece raportarea la sine gândită în termenii filosofiei subiectului presupune că identitatea subiectului care se cunoaşte pe sine este drept punctul de referinţă suprem, mişcarea de gândire de la Kant la Hegel se poate revendica de la o logică internă: în final, diferenţa între sinteza fondatoare de unitate şi multiplicitatea cuprinsă în ea continuă să necesite o identitate ultimă, care cuprinde identitatea şi non-identitatea. Aceasta era tema scrierii lui Hegel despre diferenţă. Din aceeaşi perspectivă conceptuală elaborase Hegel experienţa fundamentală a modernităţii culturale şi sociale – atât suprasolicitarea capacităţii de acţiune social-integrativă a lumilor vieţii vechi-europene prin critica iluministă a religiei, cât şi persistenţa relaţiilor sociale reificate sistemic în economia capitalistă şi în statul birocratic. Raţiunea trebuia să preia rolul social-integrativ al religiei – acest motiv fundamental al filosofiei concilierii a apărut *simultan* dintr-o experienţă contemporană a crizei şi din acea tendinţă inerentă filosofiei subiectului. Diagnoza timpului îşi datora problematizarea specifică unei dialectici a obiectivării inerente conceptului de conştiinţă de sine din filosofia subiectului, dialectică ce a fost pentru prima oară elaborată de Fichte. Dat fiind că autoreflecţia trebuie să transforme în obiect al său ceva ce – ca sursa spontană a oricărei subiectivități – se sustrage în genere formei obiectelor, rațiunea conciliatoare nu poate fi înțeleasă după modelul raportării la sine obiectivante a subiectului cunoscător, prin urmare, nu poate fi înțeleasă în maniera „filosofiei reflecției". Altfel, o facultate finită ar fi pusă ca absolută, iar locul rațiunii ar fi uzurpat de intelectul idolatrizat. După acest model Hegel a conceput abstracțiile vieții spirituale şi sociale ca fiind ceva „pozitiv". Ele trebuiau să poată fi depăşite doar pe calea autoreflecției radicalizate – printr-o mişcare ce-şi avea telos-ul în cunoaşterea absolută, în cunoaşterea de sine a întregului.

Întrucât prin deplasarea de la subiect la sistem „sinele" raportării la sine cade, teoria sistemelor nu mai dispune de nici o figură de gândire care să corespundă actului vulnerant şi represiv al reificării. În conceptul de raportare la sine din filosofia subiectului, reificarea subiectivității este inserată structural ca posibilitate de eroare. O eroare categorială *comparabilă* ar fi putea fi aici faptul acesta: ca un sistem să se înțeleagă pe sine ca ambient; însă această posibilitate este exclusă prin definiție. Nici procesele de delimitare, ce însoțesc orice constituire a sistemului, nu pot fi caracterizate de conotații ca „excludere" sau chiar „proscriere". Este un procedeu absolut normal ca un sistem, în cursul formării sale, să distanțeze ceva ca ambient al său. Considerate istoric, impunerea statutului de muncitor salariat şi apariția proletariatului industrial, subordonarea populației față de administrațiile centralizate nu s-au făcut fără dureri. Însă teoria sistemelor ar trebui – chiar dacă ar putea reduce asemenea procese la formule de probleme – să conteste societăților moderne posibilitatea unei perceperi a crizelor ce nu poate fi redusă imediat la perspectiva unui subsistem special.

Dacă societățile diferențiate funcțional nu dispun de vreo identitate, atunci ele nici nu-şi pot construi o identitate rațională: „Raționalitatea socială ar necesita ca problemele de ambient declanşate de societate, în măsura în care privesc societatea, să fie reproduse în sistemul societății, adică introduse în procesele sociale de comunicare. Aceasta poate surveni, în măsură limitată, *în* sistemele funcționale individuale – ca atunci când medicii văd din nou bolile, de data aceasta cauzate chiar de ei. Este însă mai tipic cazul în care un sistem funcțional grevează, prin intermediul ambientului, alte sisteme funcționale. Lipseşte însă cu precădere un subsistem social pentru perceperea interdependențelor cu ambientul. Un asemenea sistem nu poate rezulta din diferențierea funcțională; căci asta ar însemna că societatea însăşi apare încă o dată în cadrul societății. Principiul diferențierii face chestiunea raționalității mai urgentă, şi totodată mai insolubilă." (p. 645) Nu fără sarcasm, Luhmann respinge încercările corespondente de soluționare ale filosofiei subiectului:

„Spiritele simple vor să combată aici cu etica. Nu cu mult mai bun este statul lui Hegel. Şi nu cu mult mai bună speranţa lui Marx în revoluţie." (p. 599)

Am discutat mai sus (în prelegerea XII) temeiurile care pledează împotriva construcţiei din filosofia subiectului a unei conştiinţe macrosociale. Dacă indivizii sunt ordonaţi şi subordonaţi ca părţi ale unui subiect superior al societăţii ca întreg, rezultă un joc cu sumă zero, în care fenomene moderne precum spaţiul crescând de mişcare şi gradul de libertate al indivizilor nu pot fi corect sistematizate. Dificultăţi prezintă şi o conştiinţă macrosocială care este reprezentată ca autoreflecţie a unui macrosubiect. În societăţile diferenţiate, o cunoaştere exigentă, îndreptată către totalitatea societăţii, se concretizează în sisteme de cunoaştere specializate, nu însă în centrul societăţii, ca o cunoaştere despre sine însăşi a societăţii în ansamblu. Desigur, am cunoscut o strategie conceptuală alternativă, care ne împiedică să abandonăm concepţia unei autoreprezentări a societăţii. Sferele publice pot fi concepute ca intersubiectivităţi de grad superior. În ele se pot articula autoatribuiri colective care formează identităţi. Iar în sferele publice superior agregate se poate articula o conştiinţă macrosocială. Aceasta nu mai are atunci nevoie să satisfacă cerinţele de precizie pe care filosofia subiectului le impune conştiinţei de sine. Nici filosofia, nici teoria socială nu mai sunt acelea în care se concentrează cunoaşterea de sine a societăţii.

Prin intermediul acestei conştiinţe comune – oricât de difuză şi în sine de controversată ar fi ea – societatea în ansamblul ei se poate distanţa normativ de sine şi poate reacţiona la perceperea crizelor; ea poate aşadar realiza tocmai ceea ce Luhmann îi contestă ca posibilitate raţională: „Ce ar însemna dacă societatea modernă s-ar interoga asupra propriei raţionalităţi" e clar pentru Luhmann. Cu fiecare pas pe calea reflecţiei „problema raţionalităţii ar deveni mai acută şi mai insolvabilă." De aceea, ea nu ar mai trebui pusă deloc: „Schiţarea problemei raţionalităţii nu implică faptul că societatea ar trebui să rezolve probleme de acest tip pentru a-şi asigura supravieţuirea. Pentru supravieţuire e suficientă evoluţia." (p. 654)

Procesele de formare a opiniei şi voinţei – procese în înalt grad agregate, concretizate public, dar apropiate de lumea vieţii – trădează strânsa legătură între socializare şi individualizare, între identităţi ale eului şi identităţi de grup. Luhmann, care nu are la dispoziţie concepţia intersubiectivităţii produse lingvistic, nu-şi poate reprezenta asemenea conexiuni interne decât după modelul incluziunii părţilor conţinute în întreg. El consideră această figură de gândire „umanistă”[534] și se distanțează de ea. Tocmai apropierea tehnic-conceptuală de filosofia subiectului sugerează – după cum o arată exemplul lui Parsons – imitarea pur și simplu a modelului clasic și abordarea sistemului social (la Parsons: sistemul de acțiune) ca întregul care cuprinde sistemele psihice ca subsisteme ale sale. Prin aceasta, totuși, lipsurile pe drept reproșate filosofiei subiectului ar trece în teoria sistemelor. Din acest motiv, Luhmann se decide pentru o soluție de a cărei anvergură, în ce privește strategia teoretică, e pe deplin conștient: „Dacă privim omul ca parte a ambientului societății (în loc de parte a societății înseși), atunci acest fapt schimbă premisele tuturor problematizărilor tradiționale, prin urmare și premisele umanismului clasic” (p. 288). Și invers: „Cel care aderă la această premisă (sau aceste premise) și vrea să apere (cu ele) un interes al umanității, trebuie din această cauză să se declare adversar al teoriei sistemelor” (p. 92)

În realitate, acest antiumanism metodic[535] nu se îndreaptă contra unei figuri de gândire greșite – pentru că ar include concrete părți în întreg – ci contra unei „cerințe de umanitate” care ar putea fi rezolvată și fără recurgerea la concretismul întregului și părților sale. Mă refer la „cerința” de a conceptualiza societatea modernă astfel încât pentru ea, posibilitatea de a se distanța normativ de sine în întregul ei și de a prelucra perceperea crizelor la nivelul superior al proceselor de comunicare ale sferei publice să nu fie deja prejudecată negativ prin alegerea conceptelor fundamentale. Constructul unei sfere publice care ar putea îndeplini aceste funcții nu-și mai găsește, firește, locul odată ce acțiunea comunicativă și lumea vieții împărțită intersubiectiv se insinuează între tipuri de sisteme care constituie – precum sistemul psihic și cel social – ambiente unul pentru celălalt și nu mai întrețin reciproc decât relații externe.

II

Fluxul actelor între autoritățile ministeriale și conștiința încapsulată monadic a unui Robinson oferă reprezentările-cheie pentru decuplarea conceptuală dintre sistemul social şi cel psihic, în care unul trebuie să fie bazat doar pe comunicare, iar celălalt doar pe conştiinţă.[536]

---

[534] Luhmann subliniază „că pentru tradiția umanistă, omul stă înăuntrul, nu în afara ordinii sociale. El trece drept parte componentă a ordinii sociale, drept element al societății înseși. Dacă a fost numit individ, aceasta s-a întâmplat pentru că el era, pentru societate, un element ultim, de nedizolvat.” (Luhmann (1984), 286).

[535] Accesele de antiumanism normativ – precum cele care au marcat opera lui Gehlen – lipsesc la Luhmann aproape cu desăvârșire.

În această separare abstractă a sistemului psihic şi social se impune de asemeni o moştenire a filosofiei subiectului: relaţia subiect-obiect oferă tot atât de puţine legături conceptuale cu intersubiectivitatea pur lingvistică a înţelegerii şi sensului împărtăşit comunicativ pe cât oferă şi relaţia sistem-ambient. Luhmann oscilează, bineînţeles, între construcţia intersubiectivităţii plecând de la întretăierea perspectivelor individuale aparţinând indivizilor – o transformare în termenii teoriei evoluţioniste a rezultatelor realizate în filosofia subiectului de la Fichte la Husserl – iar pe de altă parte, de la egala originaritate evoluţionistă a conştiinţei individuale şi a sistemului autoportant de perspective.[537]

Şi această a doua concepţie suferă – ca şi cea clasică – de lipsa conceptelor lingvistice fundamentale adecvate. Luhmann trebuie să introducă „sensul” ca un concept neutral opus „comunicării” şi „conştiinţei”, însă în aşa fel încât el să se poată ramifica în modalităţi de tip diferit ale prelucrării. Altfel, sistemele ce operează pe baza comunicării şi conştiinţei n-ar putea constitui ambiente unul pentru celălalt. Deşi teoria sistemelor dă, la aceleaşi întrebări, răspunsuri structural similare cu cele ale filosofiei subiectului la vremea ei, teoria socială se află astăzi în faţa unei situaţii argumentative diferite. Nu numai în tradiţia lui Humboldt a ştiinţelor spiritului, ci şi în filosofia analitică a limbajului, precum şi în pragmatism şi structuralism

---

[536] Luhmann (1984), p. 142: „Sensul se poate insera într-o secvenţă care e fixată de sentimentul corporal al vieţii şi apare apoi ca şi conştiinţă. Dar sensul se poate insera şi într-o secvenţă care implică înţelegerea altora şi care poate apoi să apară ca o comunicare”.

[537] În mai multe locuri, Luhmann pleacă de la faptul că sistemele psihice ocupă pe scara evoluţiei o poziţie intermediară între sistemele organice şi cele sociale, prin urmare, că sunt din punct de vedere genetic „mai timpurii” decât sistemele sociale. Numai sistemele psihice dispun de conştiinţă, iar persoanele, ca purtătoare de conştiinţă, stau la baza sistemelor sociale (p. 244 sqq.). Această imagine apare cu precădere în legătură cu reflecţiile ce privesc autocataliza sistemelor sociale. Când ordinea socială (în sensul lui Lewis) apare prin aceea că unul din actorii instituiţi solipsistic sparge cercul nociv al dublei contingenţe printr-o autofixare unilaterală, trebuie atunci postulate persoane sau „purtători de conştiinţă” care, *mai înainte de orice altă* participare la sisteme sociale, sunt capabili de judecată şi decizie. Doar din această „realitate fizico-chimico-organic-psihică” se detaşează apoi sistemul social emergent (p. 170 sqq.). Pe de altă parte, cele două tipuri de sisteme nu pot sta pe trepte diferite ale scării evoluţiei, dacă ambele trebuie să se distingă în egală măsură de sistemele organice prin cucerirea emergentă care este prelucrarea sensului. Astfel, în alte locuri Luhmann (p. 141 sq.) vorbeşte de o co-evoluţie, de apariţia – co-originară, ce se presupune (în ambientul lor) reciproc – a sistemelor prelucratoare de sens, sisteme ce se sprijină pe de o parte pe conştiinţă, iar pe de altă parte pe comunicare.

(care au exercitat deja, prin G. H. Mead și C. Lévi-Strauss, o mare influență asupra teoriei sociale) a fost elaborat *statutul* suprasubiectiv, *prioritar în raport cu subiectul,* al limbajului. Pe acest fundal istorico-teoretic devine clar cu ce consecințe agravante se încarcă teoria prin repartizarea acestor structuri lingvistice ce acoperă psihicul și socialul la două sisteme diferite. Acum că schița teoriei luhmanniene se conturează mai clar, putem vedea de asemenea câte energii trebuie cheltuite pentru a ține sub control problemele ce derivă din această unică decizie de principiu.

Structurile suprasubiective ale limbajului ar angrena prea strâns societatea și individul. O intersubiectivitate a înțelegerii între actori – produsă prin expresii identice ca semnificație și pretenții de validitate criticabile – ar fi o legătură între sistemul psihic și cel social, ca și între sisteme psihice diferite. Sistemelor le este permis să acționeze contingent unul asupra celuilalt doar din afară; raporturilor între ele le lipsește orice reglementare *internă*. Din această cauză, Luhmann este mai întâi nevoit să reducă limba și acțiunea comunicativă la formate atât de mici, încât se pierde din vedere angrenajul intern între reproducere culturală, integrare socială și socializare.

În opoziție cu conceptul introdus fenomenologic de sens, expresiei lingvistice îi este desemnat un statut subordonat. Limbajul servește doar generalizării simbolice a evenimentelor de sens curente. El cuantifică, ca să spunem așa, fluxul experienței în identități recognoscibile din nou (p. 136 sqq.).[538] În plus, limbajul rămâne secundar în raport cu conștiința. Viața solitară a sufletului, inclusiv gândirea discursivă, nu este structurată lingvistic de la bun început. Structurarea lingvistică doar articulează prin cezuri desfășurarea spontană a conștiinței, și îi conferă acesteia capacitatea de a alcătui episoade (p. 367 sqq.). Totuși, dincolo de acestea, limba nu este constitutivă pentru procesele de înțelegere; ea operează „în spirit" chiar și înaintea oricărei comunicări. În măsura în care limba participă la organizarea proceselor de reprezentare și de gândire, ea nu funcționează deloc ca un derivat interiorizat al vorbirii (p. 137, 367). Fiecare dintre aceste teze e foarte controversată; ele ar trebui întemeiate în contexte speciale ale filosofiei limbajului. În orice caz, aceste cerințe nu pot fi soluționate cu referiri fenomenologice sau chiar cu definiții.

Firește, strategia lui Luhmann este clară: dacă producerea de simboluri lingvistice se epuizează în articularea, abstragerea și generalizarea proceselor conștiinței și contextelor de sens prelingvistice, atunci comunicarea efectuată cu mijloace lingvistice nu poate fi explicată plecând de la condiții de posibilitate specific lingvistice. Iar dacă limba nu mai este luată în calcul ca o structură care face posibilă conexiunea internă între înțelegerea sensului, semnificația identică și validitatea intersubiectivă, atunci nici înțelegerea expresiilor identice ca semnificație, nici acordul (sau dezacordul) asupra validității exprimărilor verbale, nici comunitatea unui context de sens și referință împărtășit intersubiectiv – adică participarea comunicativă la o lume a vieții reprezentată printr-o imagine lingvistică a lumii – nu mai pot fi explicate *pe căile analizei limbajului*. Aspectele unei intersubiectivități produse lingvistic trebuie să fie mai degrabă derivate ca artefacte autoproduse din reacțiile reciproce ale sistemelor prelucratoare de sens. Luhmann se folosește aici de binecunoscute figuri de gândire empiriste.

---

[538] Rămâne desigur o problemă deschisă felul în care sensul prelingvistic mai poate fi preordonat structurii intenționale a conștiinței.

Astfel ia naștere, de exemplu, înțelegerea sensului, sub nivelul înțelegerii limbajului, din observarea reciprocă a sistemelor psihice – sisteme care știu că fiecare din ele operează autoreferent și, din această cauză, fiecare apare în ambientul perceput al celuilalt. Aici apare o spirală de reflectări, repetate arbitrar, ale observărilor celorlalți și observărilor de sine. Prin observarea *actului observării* reciproce se constituie atunci o *înțelegere* pentru diferențele între perspectivele concepțiilor. Această dimensiune socială a sensului nu se actualizează, în concluzie, printr-o convergență a orizonturilor de înțelegere, care se agregă în jurul semnificațiilor identice și ale pretențiilor de validitate recunoscute intersubiectiv, și care *fuzionează* în consensul asupra a ceva intenționat sau spus. Între sisteme psihice diferite nu se poate construi nici un al treilea sistem comun, fie el un sistem social apărut autocatalitic care se include simultan în propriile sale perspective sistemice și se repliază pe propriile-i perspective egocentrice: „Pentru puținele aspecte la care se ajunge în cadrul raporturilor (sistemelor autoreferențiale care se observă reciproc), capacitatea lor de prelucrare a informației ar putea fi suficientă. Ele rămân separate, nu fuzionează, nu se înțeleg unul pe celălalt mai bine decât înainte. Ele se concentrează pe ceea ce pot observa ca input și output la celălalt în calitatea lui de sistem-într-un-ambient – și învață de fiecare dată autoreferențial în propria lor perspectivă a observării. Ele pot încerca să influențeze prin propria lor acțiune ceea ce ele observă, și pot învăța și din feedback. În acest fel poată apărea o ordine emergentă... Numim aceasta... sistem social."[539]

Sistemele sociale prelucrează sensul în forma comunicării. În acest scop se introduce limbajul. Acesta însă nu pune la dispoziție expresii identice ca semnificație, ci permite doar să punem semne în locul sensului. Sensul este adaptat întotdeauna diferenței de perspectivă a conceperii. Alter și Ego pot desigur „să fie întăriți în actul opinării ca prin utilizarea cu același sens a semnelor să exprime același lucru" (p. 220). Ca mediu de comunicare, limbajul este atât de puțin determinat, încât nu este adaptat pentru a depăși egocentrismul perspectivelor sistemice particulare printr-o perspectivă comună superioară, supraordonată sau intersistemică. Pe cât de puțin dispun multiplele sisteme de *aceleași* semnificații, pe atât de puțin înțelegerea se termină cu un acord *stricto sensu*. Separarea între dimensiunea socială și cea materială trebuie să excludă tocmai ceea ce suntem înclinați a considera telos-ul limbii: a întemeia înțelegerea *mea* a unui lucru cu referire la *posibilitatea unui consens*, pe care *noi* îl obținem împreună asupra acestui lucru. Astfel, nici validitatea unei expresii nu trebuie întemeiată în recunoașterea intersubiectivă a pretențiilor criticabile de validitate, ci într-un consens existent de fiecare dată doar pentru Ego sau pentru Alter. Limba nu oferă un sol ferm pe care Ego să se poată întâlni cu Alter în consensul asupra ceva: „Consensul meu este consens doar în raport cu consensul tău, dar consensul meu nu este și consensul tău, și nu există argumente factuale sau temeiuri raționale care ar putea asigura în ultimă instanță această coincidență (din nou: plecând de la dimensiunea materială)." (p. 113) „Combinarea" dimensiunii sociale și materiale, tocmai cea care ne permite să gândim aceasta, este considerată de Luhmann „greșeala capitală a umanismului" (p. 119).

---

[539] Ibidem, 157.

Ansamblul de consecințe problematice urmărit până aici se raportează în general la dizolvarea în manieră empiristă a fundamentelor transsubiective ale proceselor de înțelegere – adică folosirea expresiilor identice ca semnificație și constituirea unui consens pe baza pretențiilor de validitate – pentru a injecta structurile intersubiectivității produse lingvistic cu un concept minimalist al limbajului. Conștiința individuală și societatea își capătă autarhia de sisteme individuale ce pot constitui ambiente unul pentru celălalt doar atunci când interacțiunea lor nu este reglementată prin raporturi interne – așadar când cultura, societatea și persoana nu mai sunt conectate *intern* în structurile lumii vieții. Bineînțeles, apare de îndată un al doilea complex de consecințe problematice din momentul în care primul este prelucrat și sunt asigurate premisele pentru ca sistemele psihice și sociale să vină doar contingent în contact și să atingă genul de interdependențe ce rezultă din relații externe. Căci acum trebuie ca ceea ce a fost în primă instanță separat să fie recombinat gradual. Acele angrenaje – între individ și societate, între biografia individuală și formă de viață colectivă, între individualizare și constituire socială – pe care le-am explicat sub aspectele reproducerii culturale, integrării sociale şi socializării, pornind de la cooperarea componentelor *angrenate intern* ale lumii vieții, trebuie să le facem plauzibile cu ajutorul unor ipoteze auxiliare extrase din rețeaua *relațiilor externe*.

Acestui scop serveşte, de exemplu, conceptul de interpenetrare, care se referă la situația în care două sisteme – ce constituie reciproc ambiente unul pentru celălalt – limitează spontan gradul de libertate al unei asemenea relații externe, pentru a se face reciproc dependente în actele formării de structuri. Interpenetrarea socială sau interumană este prezentă atunci când „ambele sisteme se fac reciproc posibile prin faptul că fiecare îşi inserează propria complexitate preconstituită în cea a celuilalt." (p. 290) Cu ajutorul acestei reprezentări ar trebui explicate, de exemplu, legăturile intime sau aşteptările morale. Astfel trebuie explicate toate fenomenele care dau de gândit atâta timp cât se pleacă de la ideea că sistemele psihice şi sociale nu sunt de la bun început coordonate între ele. Pe baza acestor premise, procesul de socializare, de exemplu, nu poate fi înțeles decât ca operație proprie a sistemului psihic: „Socializarea este întotdeauna autosocializare." (p. 327) Dificultăți similare prezintă şi conceptul de individualitate. După ce conexiunea internă între socializare şi individuare a fost tăiată, conceptul încărcat normativ de individualitate nu-şi mai poate găsi aplicare decât ca „formular de descriere personală" copiabil.

Strategia de formare a conceptelor, pe care nu pot aici decât s-o amintesc în treacăt, se explică prin faptul că teoria se împotmoleşte cumulativ în urmările problematice ale unei singure decizii fundamentale. Prin aspectele socialului şi psihicului, Luhmann desparte, ca să zicem aşa, viața speciei de cea a exemplarelor sale, pentru a o împărți în două sisteme *exterioare* unul altuia, deşi conexiunea *internă* a celor două aspecte este totuşi constitutivă pentru formele de viață constituite lingvistic. Cu siguranță, indicațiile nu pot înlocui argumentele şi contraargumentele. Dar deja planul pe care ar putea fi schimbate argumentele nu e uşor de stabilit. În realitate, această teorie – contrar felului în care o înțelege autorul ei – nu se adaptează formatului comparativ modest al unei teorii „specializate în universal", de forma unei discipline. Ea nu este propriu-zis sociologie, ci trebuie comparată mai degrabă cu proiectele metateoretice care îndeplinesc funcțiile concepțiilor despre lume.

Consider teoria lui Luhmann ca fiind o continuare ingenioasă a unei tradiții ce a marcat înțelegerea de sine a perioadei europene moderne şi care a oglindit astfel modelul selectiv al raționalismului occidental. Unilateralitatea cognitiv-instrumentală a raționalizării culturale şi sociale şi-a găsit expresie şi în încercările filosofice de a stabili o înțelegere de sine obiectivistă a omului şi lumii sale – mai întâi în concepții mecaniciste despre lume, mai apoi în cele materialiste sau fizicaliste, concepții ce reduceau, prin teorii mai mult sau mai puțin complexe, spiritualul la material. În țările anglo-saxone, materialismul analitic ține vii până astăzi discuțiile asupra relației între corp și spirit; până astăzi, convingerile de fond fizicaliste sau altele, scientiste, sprijină pretenția ca toată cunoașterea intuitivă să fie eliminată din perspectiva unui observator din științele naturii – de a o înțelege plecând de la obiecte. În cazul înțelegerii de sine obiectiviste, nu este vorba, bineînțeles, de una sau alta dintre explicațiile particulare, ci de actul unic al unei răsturnări a atitudinii naturale în raport cu lumea. Însăși lumea vieții trebuie antrenată într-o perspectivă a auto-obiectualizării, astfel încât ceea ce ni se deschide în mod normal în orizontul ei, ca să zicem așa, performativ, dintr-o perspectivă extramundană apare ca un eveniment pur și simplu străin de sens, exterior și accidental, explicabil doar după modelele științelor naturii.

Atâta timp cât mecanica, biochimia sau neurofiziologia au furnizat limbajele și modelele, a trebuit să se rămână, firește, la stadiul ordonărilor generale și abstracte, și al discuțiilor de principiu asupra spiritului și corpului. Sistemele descriptive de origine științifică sunt prea depărtate de experiențele cotidiene ca să poată introduce clandestin în lumea vieții autodescrieri alienante în manieră diferențiată și pe un front larg. Acest fapt se schimbă odată cu limba teoriei generale a sistemelor, care s-a dezvoltat din cibernetică și din aplicarea modelelor ei în diferitele științe biologice. Modelele de reprezentare inspirate de operațiile inteligenței și adaptate vieții organice se apropie de formele socioculturale mult mai mult decât acelea ale mecanicii clasice. Așa cum o arată uimitoarele traduceri ale lui Luhmann, această limbă poate fi manipulată și amplificată atât de flexibil, încât ea poate furniza descrieri noi chiar și pentru fenomene subtile ale lumii vieții, descrieri nu doar obiectivatoare, ci obiectiviste. Trebuie să ținem seama de faptul că teorii inovatoare ale societății erau permanent ancorate, prin paradigmele lor, în societatea însăși, și nu au aparținut niciodată exclusiv sistemului științei. Un efect de obiectualizare apare în orice caz pe măsură ce teoria sistemelor pătrunde în lumea vieții, introducând în aceasta o perspectivă metabiologică, din care ea învață apoi să se înțeleagă pe sine ca un sistem într-un ambient-cu-alte-sisteme-într-un-ambient – ca și cum procesul lumii nu s-ar derula prin nimic altceva decât prin diferențe sistem-ambient.

În acest fel, rațiunea centrată în subiect este înlocuită de raționalitatea sistemică. Prin aceasta, critica rațiunii realizată ca critică a metafizicii și a puterii – a cărei retrospectivă am făcut-o în aceste prelegeri – își pierde obiectul. În măsura în care teoria sistemelor își aduce contribuția specializată nu numai în cadrul sistemului științei, ci pătrunde, cu pretenția ei de universalitate, şi în lumea vieţii, ea înlocuieşte convingerile de fond metafizice cu altele, metabiologice. Cu aceasta, şi disputa între obiectivişti şi subiectivişti îşi pierde sensul. Poate că intersubiectivitatea produsă lingvistic şi sistemul închis autoreferenţial oferă cuvintele-cheie pentru o controversă ce poate lua locul problematicii devalorizate a relaţiei spirit-corp.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Indice

Adorno, Th. W. – 9, 11, 16, 63, 65, 69, 79, 113-128, 132, 133, 136, 137, 183, 186, 212-214, 217, 233, 290, 298, 316, 318, 330
Apel, K. O. – 5, 262, 295, 305
Arac, J. – 188
Arendt, H. – 61, 310
Aristotel – 6, 103, 155, 185, 309
Arnold, G. – 21
Austin, J. L. – 11, 141, 190-193, 195, 197, 200, 297

Bachelard, G. – 65, 231
Baier, H. – 126
Barthes, R. – 189
Bataille, G. – 21, 68, 85, 106, 108-113, 136, 206-233, 243, 246, 247, 273, 274
Baudelaire, Ch. – 25-27, 28, 205, 207, 273
Bauer, B. 64, 65, 73
Becker, O. – 87, 88, 107, 158
Benjamin, W. – 28-32, 70, 107, 114, 123, 128, 183, 214
Benn, G. – 21
Berger, P. – 87-89
Bergson, H. – 145, 245
Bernstein, R.J. – 280
Blanchot, M. – 189, 230
Bloch, E. – 77
Bloom, H. – 188
Blumenberg, H. – 24
Böhme, G şi H. – 287, 290
Böhme, J. – 306
Bohrer, K. H. – 15, 99-101
Bourdieu, P. – 163
Breton, A. – 109, 207
Bröcker, W. – 158
Brunkhorst, H. – 86, 307
Brunner, O. – 25
Bubner, R. – 48
Bühler, K. – 196, 295

Calvin, J. – 225
Capote, T. – 198, 199
Castoriadis, C. – 156, 300, 301, 303, 308-314
Coleman, J. – 20
Colli, G. – 94, 107
Comte, A. – 343
Conze, W. – 25
Creuzer, G. F. – 101
Culler, J. – 189-191, 193-195

Dahmer, H. – 286
Dante, A. – 185
Darwin, Ch. – 65
Dautry, J. – 220
Davidson, D. – 296
Deleuze, G. – 128, 130, 132
Democrit – 306
Derrida, J. – 68, 106, 112, 162-168, 171-196, 198, 200-202, 204, 230, 240, 245, 246, 282, 300, 301, 316, 318

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Descartes, R. – 34, 110, 137, 138, 249, 256, 294, 344
Dewey, J. – 12, 15, 150
Dilthey, W. – 145, 185, 245
Dreyfus, H. L. – 250, 252, 258, 274
Droysen, J.G. – 185
Dubiel, H. – 80, 124, 210, 213
Dummet, M. – 296
Durkheim, E. – 18, 116, 212, 212, 224, 275, 314

Einstein, C. – 207
Eliezer, Rabbi – 180

Feuerbach, L. – 65, 66, 73, 87, 88
Fichte, I. H. – 38, 40, 47, 48, 57, 66, 252, 253, 282, 288, 310, 313, 349, 352
Fink-Eitel, H. – 132, 246
Forsthoff, E. – 82
Foucault, M. – 65, 68, 70, 106, 112, 132, 207, 209, 230-232, 284, 286, 287, 292-294, 298, 300, 301, 316, 318, 332, 339, 347
Frank, M. – 98, 100, 116, 257
Fraser, M. – 272-273
Frege, G. – 171, 296
Freud, S. – 31, 65, 132, 211, 231, 253, 271, 279, 290, 292
Freyer, H. – 30, 83, 329
Friedeburg, L. von – 25, 184, 298

Gadamer, H. G. – 30, 12, 185, 195, 336
Gehlen, A. – 14, 22, 175, 275, 280, 329, 348
Gelb, I. J. – 164
Glucksmann, A. – 248
Godzich, W. – 188
Gramsci, A. – 74, 86
Grice, H. P. – 200
Gumbrecht, H. U. – 23

Habermas, J. – 5-14
Hamann, J. H. – 185, 304
Hartmann, G. – 188, 198-199
Hartmann, N. – 145, 189
Hegel, G. W. F. – 14, 15, 22-25, 31-33, 35, 44-58, 61, 64-66, 68, 69, 71-77, 79-81, 85-87, 93, 94, 107, 116, 126, 133, 136, 138, 140, 141, 143, 155, 243, 253, 282, 288, 289, 294, 306-307, 329, 343, 345, 348-350
Heidegger, M. – 14, 15, 21, 29, 30, 65, 68, 85, 86, 90, 96, 100, 107-113, 136-171, 176, 179, 180, 182-187, 206-210, 230, 240, 245-247, 252, 254, 256, 282, 292-294, 297, 301, 302, 308, 310, 312, 313, 316, 318
Heinrich, K. – 48, 115, 116, 106, 307
Held, D. – 305
Heller, A. – 87, 89
Henrich, D. – 55, 253
Herder, J. G. – 76, 87, 175
Hess, M. – 64, 70
Hesse, M. – 305
Hinrichs, H. F. W. – 80, 81
Hobbes, Th. – 6, 114, 249
Hölderlin, F. – 38, 47-49, 100, 101, 139, 167, 231, 254, 288
Holthusen, H. E. – 21
Honegger, C. – 243, 279
Honneth, A. – 16, 90, 132, 246, 258, 275, 332

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Horkheimer, M. – 9, 69, 79, 86, 113-127, 132-134, 136, 137, 210, 213, 214, 217, 290, 298
Huber, E. R. – 82
Humboldt, W. von – 13, 76, 142, 155, 185, 352
Husserl, E. – 15, 65, 86-89, 142, 146-147, 149, 152-154, 167-177, 187, 252-253, 282, 308, 313, 343, 344, 352

Jacobi, F. H. – 40, 47
Jaeggi, U. – 90
Jakobson, R. – 189, 196, 198
Jamme, Chr. – 48
Jaspers, K. – 165
Jauß, H. R. – 50
Joas, H. – 132
Jona – 307
Jung, C. G. – 292
Jünger, E. – 138

Kant, I. – 14, 32, 34-37, 40-42, 47-48, 57, 65, 88, 145, 146, 153, 154, 246, 251-254, 256, 272, 281, 287, 288, 290, 292, 294, 304, 343-345, 348
Kautsky, K. – 70
Kierkegaard, S. – 65, 66, 148, 152, 158
Kittler, F. A. – 132, 246
Kojève, A. – 230, 300
Korsch, K. – 30, 70, 86, 310
Koselleck, R. – 22, 29, 30, 32
Kuhn, H. – 25

Labov, W. – 198
Lacan, J. – 68, 106, 255, 257, 292
Lange, W. – 100
Larenz, K. – 82
Lask, E. – 35, 63
Leibniz, G. W. – 249
Leiris, M. – 206, 207, 225
Lessing, G. E. – 41
Levinas, E. – 165, 180, 182, 183
Lévi-Strauss, Cl. – 230, 231, 255, 257, 292, 353
Lévy, B. -H. – 271, 274
Linné, C. – 250
Löwith, K. – 65, 67
Lübbe, H. – 70, 80-82
Luckmann, Th. – 87-89
Luhmann, N. – 330, 332, 333, 336, 337, 343-345, 347, 348, 350-357
Lukács, G. – 61, 65, 74, 77, 86, 87, 189, 217, 218, 254, 269, 317, 330
Luria, I. – 306
Luther, M. – 34, 41, 225
Lyotard, F. – 16

Machiavelli, N. – 114
Maimonides, M. – 181
Mallarmé, St. – 102, 128
Mandeville, B. de – 114
de Man, H. – 22
de Man, P. – 188, 189
Marcuse, H. – 61, 62, 77, 82, 86, 87, 278, 308
Markus, G. – 90-92
Martin, W. – 145, 188
Marx, K. – 27, 30, 60, 61, 64-68, 72-77, 79-81, 86-89, 114, 132, 132, 141, 215-217, 221, 254, 271, 282, 289, 299, 317-318, 320, 325-327, 329-333, 345, 346, 350
Masson, A. – 206
Matthes, J. – 90
Maurer, R. – 132

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mead, G. H. – 17, 74, 141, 150, 307, 314, 353
Mendel von Rymanow, Rabbi – 181
Merleau-Ponty, M. – 74, 253, 300
Miller, H. – 188, 189
Mitscherlich, A. – 211
Montinari, M. – 94, 107
Münkler, H. – 248

Nietzsche, F. – 29, 30, 58, 64, 65, 68-71, 85, 93-97, 101-110, 112-118, 125, 134, 136-144, 154, 161, 163, 166, 182-184, 186, 206, 208-209, 228, 231, 234, 240-241, 243, 245, 247, 254, 256, 267, 270, 273, 281, 287-288, 290-292, 294, 318, 343
Novalis – 101

Ohmann, R. – 197, 198
Offe, C. – 89, 90, 326, 333
Oppenheim, H. B. – 80, 81
Ott, H. – 157
Ottmann, H. – 32

Paci, E. – 74
Parmenide – 205, 306, 307
Parsons, T. – 327, 343, 351
Paz, O. – 102
Peirce, Ch. S. – 141, 150, 307
Peukert, H. – 32
Piaget, J. – 121, 284
Platon – 295, 306
Plessner, H. – 300
Pöggeler, O. – 145, 155
Popper, K. – 171, 295
Pratt, M. L. – 191, 198-200
Protagora – 137
Pütz, P. – 127

Reinhold, C. L. – 37
Richardson, W. – 160
Rickert, H. – 145
Ringer, K. F. – 143
Rippel, Ph. – 248
Ritter, J. – 83-85, 249
Rorty, R. J. – 201, 202, 205
Rosenkranz, J. K. F. – 80-82
Rossum, W. von. – 248
Rousseau, J.-J. – 16, 42, 187
Ruge, A. – 64-65

Saage, R. – 80
Saint-Simon, Cl. H. – 220
Sartre, J.-P. – 74, 86, 230, 300, 308
Saussure, F. de – 163, 168, 178, 187
Scheler, M. – 145
Schelling, F. W. J. – 22, 37, 38, 41, 49, 61, 66, 76, 98, 99, 101, 129, 177, 254, 282, 288, 306
Schiller, F. – 48, 50, 51, 59-63, 76, 282, 288-289
Schlegel, F. – 34, 50, 98, 99, 143, 288
Schmitt, C. – 82, 213, 214
Schnädelbach, H. – 65, 85, 134, 184
Schneeberger, G. – 158, 160
Schneider, H. – 48
Scholem, G. – 181, 183
Schonpenhauer, A. – 102, 103, 114, 231
Schultze-Naumburg, P. – 163
Schulz, W. – 145, 152
Schürmann, R. – 161
Schütz, A. – 87, 300
Seabrook, W. – 225
Searle, J. R. – 11, 190, 191, 193-195
Simmel, G. – 145, 245, 301
Sloterdijk, O. – 274
Söllner, A. – 213

Socrate – 96, 103, 128
Sorel, A. – 214
Spengler, O. – 138
Steinfels, H. – 80
Storr, G. Ch. – 41
Strauss, D. F. – 73, 203, 230, 231, 255, 257, 292, 353
Szondi, P. – 100

Taubes, J. – 101
Taylor, Ch. – 74, 76, 87, 304
Thompson, J. – 305
Tugendhat, E. – 155, 168, 172, 296

Veyne, P. – 244, 265, 266
Vico, G. – 7, 185

Wagner, R. – 97, 101, 102, 128
Wartenburg, Y. von
Weber, M. – 17-20, 63, 65, 82, 86, 87, 117, 119, 208, 223, 225, 226, 271, 299, 317
Weiss, P. – 128
Wellmer, A. – 15, 298
Wilson, M. – 213
Wittgenstein, L. – 12, 14, 64, 141, 142, 155, 170, 184

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mead, G.H. – 17, 74, 141, 150, 207, 316-317
Mendel von Rymanow, [illegible]
Merleau-Ponty, M. – 78, 253, 300
Miller, H. – [illegible]
Mitscherlich, A. – [illegible]
[illegible], M. – 98, 101
[illegible], A. – 248

Nietzsche, F. – 29, 30, 34, 54, 65, 67-71, 85, 93, 97, [illegible] 125, 134, 136-144, 151, 161, [illegible] 166, 182, 184, 196, 200, 204-205, 228, 231, 237, [illegible] 247, 254, 256, 267, 270, 277, 281, 287-288, 290-292, 294, 338, 339
Novalis – 101

Olafson, F. – 197, 198
Offe, C. – 89, 90, 126, 133
Oppenheim, H. B. – 89, 91
Ott, H. – 157
Ottmann, H. – 32

Paci, E. – 74
Parmenide – 205, 306, 308
Parsons, T. – 127, 143, 144
Paz, O. – 102
Peirce, Ch. S. – 141, 150, 307
[illegible], H. – 32
Piaget, J. – 121, 284
Platon – 295, 308
Plessner, H. – 300
Pöggeler, O. – 145, 155
Popper, K. – 171, 295
Pratt, M. L. – 191, 198-200
Protagoras – 137
[illegible] – 127

Reinhold, C. L. – 37
Richardson, W. – 160
Rickert, H. – 145
Ringer, K. F. – 143
Runge, Ph. – 248
Ritter, J. – 63-65, 240
Rorty, R. – [illegible]
Rosenkranz, J. K. F. – [illegible]
[illegible] – 248
Rousseau, J.-J. – 16, 47, 137
Ruge, A. – 64, 65

Saner, H. – 80
[illegible], G. H. – 220
Sartre, J.-P. – 78, 86, 230, 300, 308
Saussure, F. de – 165, 168, 178, 187
Scheler, M. – 145
Schelling, F. W. J. – 22, 37, 38, 41, 49, 61, 66, 76, 98, 99, 101, 129, 177, 254, 282, 288, 308
Schiller, F. – 48, 50, 51, 59-63, 76, 282, 288-289
Schlegel, F. – 34, 50, 98, 99, 148, 288
Schmitt, C. – 82, 213, 214
Schnädelbach, H. – 65, 75, 134, 184
Schneeberger, G. – 158, 160
Schneider, H. – 48
Scholem, G. – 131, 183
Schopenhauer, A. – 102, 103, 114, 231
Schultze-Naumburg, P. – 163
Schulz, W. – 145, 152
Schürmann, R. – 161
Schütz, A. – 87, 300
Seabrook, W. – 225
Searle, J. R. – 11, 190, 191, 193-195
Simmel, G. – 145, 245, 301
Sloterdijk, P. – 234
Söllner, A. – 213

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

Studiu introductiv 5
Cuvânt înainte 17
I. Conştiinţa modernă a timpului
şi nevoia acesteia de autoasigurare 19
II. Conceptul hegelian de modernitate 40
Excurs cu privire la scrisorile lui Schiller despre educaţia estetică a omului 59
III. Trei perspective: hegelienii de dreapta, hegelienii de stânga şi Nietzsche 64
Excurs despre demodarea paradigmei producţiei 86
IV. Intrarea în postmodernism: Nietzsche ca placă turnantă 93
V. Împletirea dintre iluminism şi mit: Horkheimer şi Adorno 114
VI. Subminarea raţionalismului occidental prin critica metafizicii: Heidegger 136
VII. Supralicitarea filosofiei temporalizate a originii:
Critica lui Derrida la adresa fonocentrismului 162
Excurs asupra nivelării diferenţei de gen dintre filosofie şi literatură 183
VIII. Între erotism şi economie generală: Bataille 206
IX. Demascarea ştiinţelor umane prin critica raţiunii: Foucault 230
X. Aporiile unei teorii a puterii 256
XI. O altă cale de ieşire din filosofia subiectului:
Raţiune comunicativă versus raţiune centrată în subiect 281
XII. Conţinutul normativ al modernităţii 316
Indice 359

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cod	Titlu / Autor	Preț	Nr. ex. com.
	Colecția SUBSTANȚIALL (FILOSOFIE)		
1394	CONTINGENȚĂ, IRONIE ȘI SOLIDARITATE Richard Rorty	54 000 lei	
2039	CONȘTIINȚĂ MORALĂ ȘI ACȚIUNE COMUNICAȚIONALĂ – Jürgen Habermas	54 000 lei	
2012	FILOSOFIA AMERICANĂ vol. I: FILOSOFIA AMERICANĂ CLASICĂ Antologie de Andrei Marga	99 000 lei	
1390	HORROR METAPHYSICUS – Leszek Kolakowski	19 000 lei	
1393	PROLEGOMENE LA ORICE METAFIZICĂ VIITOARE CARE SE VA PUTEA ÎNFĂȚIȘA DREPT ȘTIINȚĂ Immanuel Kant	29 000 lei	
967	ULTIMUL CUVÂNT – Thomas Nagel	29 900 lei	
	Colecția ACCENTE		
1735	GENETICĂ ȘI PATOLOGIE Minerva Moraru, Marina Anton	24 000 lei	
1230	INTRODUCERE ÎN LOGICA SIMBOLICĂ Teodor Stihi	24 000 lei	
	Colecția ANTHROPOS (SOCIOLOGIE-ANTROPOLOGIE-ESTETICĂ)		
1395	FILOSOFIE FĂRĂ HAINE DE GALĂ. DESPRE FILOSOFIE ȘI POLITICĂ – Adrian Miroiu	54 000 lei	
1405	FRAGILITATEA UMANĂ ÎN GÂNDIREA ANTROPOLOGICĂ – Ecaterina Morar	44 000 lei	
1916	NIETZSCHE – Gilles Deleuze	24 000 lei	
1068	O FENOMENOLOGIE A GÂNDIRII ISTORICE ROMÂNEȘTI. TEORIA ȘI FILOSOFIA ISTORIEI DE LA HAȘDEU ȘI XENOPOL LA IORGA ȘI BLAGA Adrian Pop	64 900 lei	
1392	PROBLEMELE FILOSOFIEI – Bertrand Russell	24 000 lei	
1412	RENAȘTEREA – Peter Burke	24 000 lei	
1220	SUBSTANȚA ȘI CAUZALITATEA ÎN INTERPRETAREA EMPIRISMULUI ENGLEZ (LOCKE, BERKELEY, HUME) Nicolae Trandafoiu	49 900 lei	
1396	TEMEIURI ALE COGNIȚIEI. CUM ESTE MODELATĂ MINTEA DE CĂTRE COMPORTAMENTUL TELEOLOGIC – Radu J. Bogdan	49 000 lei	

Editurile ALL își rezervă dreptul de a face modificări asupra prețurilor menționate !

167.000 lei

B.C.U. „M. EMINESCU" IA.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SUBSTANȚIALL este o colecție de texte mari ale filosofiei clasice și contemporane. Tratate celebre de filosofie a naturii, de ontologie și logică, de retorică și praxiologie, de filosofie politică și morală se regăsesc aici prin tot ceea ce este mai încărcat de substanță în gândirea universală.

„Modernitatea - un proiect neterminat" era titlul unei cuvântări pe care am rostit-o în septembrie 1980 cu ocazia primirii premiului Adorno. Această temă controversată și complexă m-a preocupat de atunci în mod constant. În decursul receptării neostructuralismului francez, aspectele sale filosofice au fost aduse mai puternic în conștiința publică - precum termenul „postmodern" în urma unei publicații a lui F. Lyotard. Provocarea lansată de critica neostructuralistă a rațiunii constituie, de aceea, perspectiva din care încerc să reconstruiesc pas cu pas discursul filosofic al modernității.

Jürgen Habermas

Opera lui Habermas s-a extins continuu și a înscris în constelația ideilor noi ale timpului nostru una din concepțiile articulate de cea mai mare anvergură. Pe bună dreptate, filosoful universității din Frankfurt am Main a fost alăturat lui Hegel sau a fost plasat în familia gânditorilor care sunt referințe fundamentale ale secolului actual, precum Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Dewey și alții.

Andrei Marga

ISBN 973-684-251-7
9 789736 842511

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY